الإسلام في الفكر الأوروبي

ألبرت حوراني



الإسلام في الفكر الأوروبي

Originally Published in English by
Cambridge University Press
under the title
Islam in European Thought
by Albert Hourani

بيروت ١٩٩٤
اصدار : الأهلية للنشر والتوزيع
بيروت شارع الحمراء، بناية الدورادو، هاتف ٣٥٤١٥٧
مؤسسة نوفل
بيروت شارع المعماري، بناية نوفل، هاتف ٣٥٤٨٩٨/٤٩٩٠٧٤

البرت حوراني

الإسلام في الفكر الأوروبي





المحتويات

مقدمة

تعكس هذه المقالات رغبة قديمة في الأساليب التي تنمو فيها التقاليد الفكرية: الطريقة التي تتجمّع فيها الأفكار وتنتقل من جيل إلى آخر، وتتغيّر وتتطور وتكتسب مرجعيتها. ان السنوات التي قضيتها في تدريس تاريخ الشرق الأوسط ،في جامعة اوكسفورد، جعلتني أهتم اهتماماً خاصاً بنموذجين لهذه العملية.

الأول: تشكيل نظرة معينة عن الإسلام في أوروبا، وعن الحضارة المرتبطة به، نظرة ناجمة عن المعرفة المتزايدة لما يؤمن به المسلمون، وما فعلوه في التاريخ، وناجمة كذلك عن الأفكار المتغيرة في أوروبا حول الدين والتاريخ.

الاهتمام الثاني يتناول تطور العرف العلمي المسمّى بـ « الإستشراق »: تطور الأساليب العائدة إلى تعريف النصوص المكتوبة ونشرها وتفسيرها، ونقل هذه الأساليب من جيل إلى جيل، عبر سلسلة من المعلمين والطلاب.

هاتان العمليتان كانتا مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً: فالعلماء لا يعملون بأساليب تجريدية، وعقولهم مكونة من حضارة عصرهم والعصور السابقة، فضلاً عن تفسيرهم لما قدمت لهم مصادرهم من مبادىء الانتقاء، والتأكيد والترتيب المشتق من الأفكار والقناعات التي علمتهم إياها حياتُهم.

تحاول المقالة الأولى، والأطول في هذا الكتاب، تتبع العلاقة بين هاتين العمليتين: ان تظهر جذور التقليد الأوروبي للدراسات الإسلامية في

أفكار، عن الله والإنسان والتاريخ والمجتمع، تكمن في قلب الفكر الأوروبي. وتحاول، بشكل خاص، أن تبين كيف أن دراسة الإسلام، عندما ظهرت كنظام مستقل في القرن التاسع عشر، قد أخذت اتجاهها، متأثرة بأفكار كانت شائعة في ذلك الوقت: أفكار عن التاريخ الحضاري، عن طبيعة الديانات وتطورها، عن الطرق التي يجب أن تفهم بموجبها الكتب المقدسة والعلاقات بين اللغات. وقد حاولت أن أتتبع السلسلتين الأكثر أهمية للدراسة الإسلامية، تلك التي بدأت في باريس ولندن في القرن السابع عشر. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تطورت الدراسات الإسلامية إلى مؤسسة فيها طرق للتعليم ونشر للآراء، وتبادل للأفكار. وقد حصلت هذه الدراسات على سلطة دائمة استمرت حتى يومنا هذا.

لقد أبديت اهتماماً خاصاً باغناطيوس جولدتسيهر: لأنه في نظري قد تبوّأ مركزاً اساسياً في التاريخ الذي رسمه. كان وريثاً لكلتا السلسلتين العظيمتين، مع عقلية تشكلها الأفكار السائدة في عصره. مؤلفان من مؤلفات جولدتسيهر خاصة، أحدهما حول أصول الحديث النبوي الشريف ونموه، وثانيهما عن تطور الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية، قد أوجدا نوعاً من الأرثوذكسية التي حافظت على قوتها حتى يومنا هذا.

أنا لا أنتمي إلى أي من السلسلتين العظيمتين. لقد جئت إلى تاريخ الشرق الأوسط من طريق أخرى، ودّرسته في جامعة تُعنى بتاريخ الدراسات الإسلامية عناية هامشية بوجه عام، على الرغم من أن تدريس العربية في اوكسفورد يعود إلى القرن السابع عشر. كنت محظياً بأن يكون لي زملاء تدربوا في التقليد المركزي ـ ومن بين الذين توفوا أفكر في هـ .ا.ر. غيب، ريتشارد فالسر، صموئيل ستارن، جوزيف شخت، روبين تساينر ـ لقد كنت في اكسفورد في وقت كانت تبذل فيه محاولات لإعطاء قوة جديدة للدراسات الشرقية في بريطانيا، بمنحها

مساعدة مادية من قبل الحكومة إن أهم شخصية في هذه العملية كان غيب، طيلة الوقت الذي قضاه في اوكسفورد أستاذاً لكرسي اللغة العربية. وقد كتبت عنه في مكان آخر بمزيد من التوسع[1]. وفي المقالة الثانية حاولت أن أضعه في سياق الكلام عن نمو الدراسات الإسلامية في بريطانيا. (هذه المقالة هي كذلك تقدير لواحد من أوائل طلابي المتخصصين، جمال محمد أحمد، الكاتب الموهوب، الذي ظل وزيراً لخارجية السودان لفترة من الزمان).

لقد طُلب من غيب، اسوة بأبناء جيله من المستشرقين، أن يدرّس موضوعات متشعبة مثل اللغة والأدب والتاريخ. كان ينظر إلى نفسه على أنه، قبل كل شيء، مؤرخ. ومن المشكلات التي واجهها في حياته في اوكسفورد محاولته إقناع المؤرخين بمزيد من الاهتمام بتاريخ المناطق التي تقع خارج أوروبا، وبإعطائها ما كان يعتقد أنه المكان الصحيح في مناهج التدريس. ومن بين الأسباب التي جعلته يترك اوكسفورد ويذهب إلى هارفارد اعتقاده، (وهو اعتقاد راسخ)، بأن دوائر التاريخ في أميركا ستكون أكثر قبولاً لفكرة التاريخ العالمي، وبأن الطلاب الجيدين، الذين تكونت عقولهم كمؤرخين، يمكن إقناعهم بتكريس أنفسهم لدراسة العالم الإسلامي.

كان غيب، كمؤرخ، مهتماً باستخدام المصادر ليكتشف ما حدث في التاريخ الإسلامي، (كما في دراسته لحياة صلاح الدين)، وأن يقدم تفسيراً شاملاً لتطور تلك المجتمعات التي كان فيها الإسلام هو الدين السائد. وتعد مقالته « تفسير التاريخ الإسلامي[2]»، عملاً أصيلاً. مؤرخ أميركي لم يكن تلميذاً لغيب هو مارشال هودجسن، تأثر بأفكاره وألّف كتاب « مغامرة الإسلام »، وهو موضوع مقالتي الثالثة. كل كلمة في العنوان الرئيسي والفرعي كلمة مهمة، مختارة بعناية وتستحق التفكير: مغامرة، إسلام، ضمير، تاريخ، المجتمع الدولي. كتبت هذه

المقالة كمراجعة للكتاب عند ظهوره، ورحبت به بحماسة كمحاولة أصيلة وبالغة الأهمية لتأمين الفئات التي يمكن أن يفهم بها التاريخ الإسلامي، في سياق التاريخ الأويوكوميني، أي ما يعني عالم زراعة مستقرة، وعالم مدن وحضارة رفيعة. وإني لا أزال أجده كتاباً مميزاً ومثيراً، ويجب الآن أن أضيف إليه مؤلفاً آخر يمتاز بالتحليل الواسع، وضعه أحد طلاب غيب في الفترة التي قضاها في جامعة هارفارد، إنه:« تاريخ المجتمعات الإسلامية » لِـ « ايرا لابيدوس »[٣].

إنها لفرضية أساسية في كتاب هودجسن، وكذلك في كتاب لابيدوس، أنه من ضمن التاريخ العام للأويكومين، ثمة شيء يعرف « بالتاريخ الإسلامي ». أي أن نقول: هناك خصائص، من التركيب والتطور، كانت عامة في المجتمعات التي كان الإسلام فيها الدين السائد. شارك غيب في هذه الفرضية، مع أنه لم يفكر أحد منهم في أن « الإسلام » قدّم المفتاح لكل ما حدث في المجتمعات « الإسلامية »، أو أن تاريخ هذه المجتمعات يتألف من حلقات متواترة لظواهر متشابهة. ان الثلاثة يدركون تماماً أن تاريخ أي مجتمع إسلامي، في زمان ومكان محدّد، يختلف عن سائر المجتمعات. إن إهتمامي، كمؤرخ، قد تركز بشكل خاص في تلك البلدان التي تقع حول الطرف الشرقي للبحر المتوسط، والتي يمكن أن نسميها، بشكل عام، الشرق الأدنى أو الأوسط، وخاصة في القرنين الأخيرين. وكان من ضمن اهتماماتي كذلك أن أقرر: هل الإسلام الدين السائد في مصر وسوريا وتركيا سيساعدنا، وإلى أي مدى، على فهم تاريخ هذه الدول في الأزمنة الحديثة؟ لقد سنحت لي فرصة أن أناقش هذا السؤال في مؤتمر عقد بجامعة كاليفورنيا في لوس انجلس سنة ١٩٧٩، والنتيجة هي المقالة الرابعة التي اذكر فيها ثلاثة مبادىء للشرح كبدائل متداخلة، وانتهيت

إلى نتيجة مضمونها: أن مفهوم « التاريخ الإسلامي » يساعدنا على شرح بعض مظاهر تاريخ الشرق الأوسط الحديث. هناك إشارة واضحة، في خلاصة المقال، بأني شككت في أن هذا لم يعد صحيحاً بالنسبة إلى الفترة التي بدأت تقريباً حوالي نهاية الحرب العالمية الأولى، ولم أتوقع، أكثر من سائر المراقبين، بأن عقد الثمانينات من هذا القرن سيكون الفترة التي يمكن أن نسميها فترة « انبعاث الإسلام ».

في هذه المقالة وسواها، اظهرت أني متنبه إلى الأرضية التي سيأتي منها « انبعاث الإسلام »: تغير وعي الآخرين في العالم الإسلامي الناطق بالعربية، الذي كتب عنه العلماء والمؤرخون الأوروبيون، وأنا في عدادهم. كان هناك وقت يمكن أن يعالج فيه كجسم سلبي قابل للتشريح. بيد أن السفر، وتجربة الحكم الإمبراطوري، والثورة ضد هذا الحكم، وإحياء التقاليد المتوازنة للفكر والكتابة، كلها جعلت من غير الممكن أن نفكر في « الشرق » بهذه الطريقة. إن الدراسات العلمية تنهض اليوم على اكتاف التعاون بين أولئك المدربين في التقاليد الغربية والذين، بالإضافة إلى ذلك التدريب، يستمدون شيئاً من تقاليدهم في الفكر والإيمان الإسلامي. ليس في وسع أحد اليوم أن يكتب شيئاً قيماً عن العالم الإسلامي إذا لم يجلب إليه ما يكتبه نوعاً من العلاقة الحية بالذين يكتب عنهم.

المقالة الخامسة تتناول رجلين، مختلفين من وجوه، ومتشابهين من وجوه، تواصلت حياتهما لفترة قصيرة، وكتاباتهما تتصف بإحساس حيّ للحاجة إلى تخطّي الهوّة التي أوجدتها السلطة والعداوة والتمايز. ان فكرة ان تكون في موقع الخطأ تهيمن على كتاب ت.اي.لورانس، « اعمدة الحكمة السبعة »، حيث يطلب السماح له بالرحيل بعد احتلال دمشق: « لأنه فقط بالنسبة لي كان الحادث مؤسفاً والحملة لا معنى

لها »[٤]. لويس ماسينيون أيضاً ينكر هذا القول: « غضبنا الدنيوي لكي نفهم، ونفتتح، ونملك ».

إن حياة كل من لورانس وماسينيون وشخصيته قد حيرتاني لسنوات عدة. ان كتاب « اعمدة الحكمة السبعة »، الذي قرأته عندما نشر في طبعة شعبية سنة ١٩٣٥، قد أثّر بي كثيراً، وربما كان من بين القوى شبه المعترف بها التي وجهت عملي كمؤرخ. وفيما بعد، وطيلة ثلاث عشرة سنة، كان لي ان انظر، من نافذة غرفة نومي، إلى البيت الخشبي الكائن في حديقة والديه في بولستد راود، حيث عاش عندما كان صغيراً.

أما ماسينيون، فقد اجتمعت به أحياناً، وظلت في مخيلتي ذكرى وجهه وحديثه. لقد تعلمت الكثير عنه من رفاق له وزملاء، وهنا أيضاً نلاحظ أن روح المكان كانت مهمة. كانت لدي أفكار حيّة عنه كلما ذهبت إلى كنيسة الروم الكاثوليك في جاردن سيتي في القاهرة، التي أعيد بناؤها بفضل اهتمام صديقته ماري كحيل. ان أفكاره عن الإسلام وعلاقاته بالمسيحية قد وفّرت موضوعات لأكثر من مقالة من هذه المقالات.

كان لعمل ماسينيون الأثر البالغ على العلماء الفرنسيين من ابناء جيله والأجيال التي تلت. وهذا يمكن أن نتبينه في كتابات جاك بيرك، على الرغم من أن نظام التفكير الذي تتضمنه هذه الكتابات مختلف كل الاختلاف. ان مقالتي عن بيرك هي تقدير لصداقة طويلة، وتعبير عن امتنان لما تعلّمته منه. إن كتب بيرك تحمل بصمة التجربة الطويلة للحكم والاستيطان الفرنسي في شمال أفريقيا. لقد نشأ في الجزائر، ومنذ صغره تعلم اللغة العربية مع لغته الفرنسية، وقضى سنوات عديدة من الإقامة والزيارات كمسؤول وكعالم. علّمنا بيرك أن نميز بين تأثيرات التاريخ المختلفة التي حاول الحكام الأجانب أن يفرضوها على الدول العربية

المسلمة التي حكموها، وما انتجته هذه الشعوب من داخلها. إن عنوان أحد كتبه، « داخل المغرب »، يدل على القصد السائد في كتابه: أن يتخطى نظره الحكام، والمدن الساحلية ذات الشعوب المختلطة، إلى القرى المنتشرة في سفوح الداخل ووديانه. كتاباته هي كذلك تعبير عن إيمان: فبالرغم من كل ما حدث، فإن تحولاً انسانياً قد حصل؛ ووجد تمازج بين الحضارة اللاتينية والعربية، للتقاليد على جانبي البحر المتوسط. هذا التمازج سيبقى وسيستمر.

أضفت إلى هذه المقالة ثلاث مقالات أخرى تتناول الهزّات التي تحدث في وعي « الآخر »: محاولات إيجاد صوت جديد في العالم. أولاها تحلل الفرصة الأخيرة التي تساعد في التحدث عن عالم الحضارة الإسلامية ذات الاكتفاء الذاتي. وعلى الرغم من أن الشروط السياسية والاقتصادية للاكتفاء الذاتي لم تعد موجودة في نهاية القرن الثامن عشر، فإن مسلماً مثقفاً لا يزال يستطيع أن ينظر إلى العالم من خلال التقاليد الحضارية التي وصلته من سلسلة معلميه وأجداده، وما تولده هذه التقاليد من ثقة، وما تتصف به من قوة وديمومة.

بعد نصف قرن من الزمان، لم يعد ذلك صحيحاً. ان توسع التجارة الأوروبية، والقوة العسكرية، والتأثير السياسي، كلّها أدت إلى محاولات، أولاً من قبل الحكام المحليين ومن ثم الأجانب، لإدخال أساليب حديثة للإدارة، وقوانين شرعية جديدة ومدارس من نوع جديد. وقد أدّت معرفة اللغة الفرنسية وسائر اللغات الأوروبية، والآفاق التي فتحتها، إلى أسئلة وأفكار جديدة. هذه الإثارة في الفكر قد حصلت، على الأخص، في المرافىء ومختلف المدن، حيث عاش رجال ونساء من ديانات وجنسيات مختلفة جنباً إلى جنب، وحيث انتقال الأفكار والسلع يجري بسهولة وبمردود مربح. إحدى أهم هذه المدن كانت مدينة بيروت. إنني، في المقالتين الأخيرتين، كتبت عن رجلين من آل البستاني، تكونت

أفكارهما في بيروت، وأدّيا دوراً مهماً في محاولة فهم العالم الجديد: بطرس البستاني، الذي حرر أول موسوعة بالعربية، وأسهم في تطوير الأسلوب الحديث للنثر العربي السهل، وسليمان البستاني الذي وسع آفاق الشعر العربي بترجمته لإلياذة هوميروس. وكل واحدة من المقالتين قُدمت لصديق: الأولى كتبت لكتاب يضم مقالات تكريمية لجاك بيرك، والثانية لكتاب وضع تخليداً لذكرى ملكوم كير، الذي اغتيل سنة ١٩٨٤ في بيروت، لما كان رئيساً للجامعة الأميركية فيها. كان صديقاً قديماً، وهو الذي دعاني لحضور مؤتمر لوس انجلوس الذي نتجت عنه المقالة الرابعة من هذه المقالات.

البرت حوراني

الفصل الأول

الإسلام في الفكر الأوروبي

شكل الدين الإسلامي، منذ ظهوره، مشكلة لأوروبا المسيحية التي نظرت إلى المؤمنين وكأنهم أعداء يقفون على حدودها. في القرنين السابع والثامن للميلاد، كانت الجيوش التي تحارب باسم أول إمبراطورية إسلامية، وهي الخلافة، قد توسعت حتى بلغت قلب العالم المسيحي، فاحتلت مقاطعات من الإمبراطورية البيزنطية في سوريا والأراضي المقدسة ومصر، واتجهت غرباً حتى شمالي أفريقيا وإسبانيا وصقلّية. ولم تكن الفتوحات عسكرية خالصة، بل تبعها، على مرّ السنين، اعتناق الدين الإسلامي على نطاق واسع. وبين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، قام المسيحيون بهجوم معاكس نجح، لبعض الوقت، في الأراضي المقدسة، حيث تأسست مملكة القدس اللاتينية، وبشكل اكثر ديمومة في اسبانيا. إن آخر مملكة إسلامية قد انتهت في اسبانيا سنة ١٤٩٢. لكن، في ذلك الوقت، كان هناك توسع إسلامي في أماكن أخرى، في ممالك نشأت من الشعوب التركية. فالسلاجقة تقدموا إلى بلاد الأناضول وقضى العثمانيون، بعد ذلك، على ما تبقى من الإمبراطورية البيزنطية، واحتلوا عاصمتها القسطنطينية، وتوسعوا حتى شرقي أوروبا ووسطها. وفي نهاية القرن السابع عشر، تمكنوا من احتلال جزيرة كريت وتهديد فيناً.

ومهما يكن من أمر، فإن العلاقة بين المسلمين والمسيحين الأوروبيين لم تكن مجرد علاقة حرب مقدسة، بل كانت علاقة تجارة عبر البحر

المتوسط، وكان ميزانها يتغيّر مع مجرى الزمن. فوسّعت المرافىء الإيطالية تجارتها ابتداء من القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أخذت السفن المنطلقة من مرافىء شمالي أوروبا تظهر في البحر المتوسط والمحيط الهندي. وكان هناك أيضاً تبادل للأفكار يتجه من البلدان الإسلامية نحو البلدان المسيحية: مؤلفات فلسفية باللغة العربية، كتب العلوم والطب ترجمت إلى اللاتينية، وظلت، حتى القرن السادس عشر، كتابات عالم الطب الشهير ابن سينا تستخدم في مدارس الطب الأوروبية.

كان المسيحيون والمسلمون الذين يفرقهم النزاع الديني، تجمعهم روابط أخرى، فيشكلون تحدياً دينياً وفكرياً يجعل الواحد مقابل الآخر. ماذا يستطيع أن يفعله كل دين بالنسبة إلى الدين الآخر؟ فبالنسبة إلى المفكرين المسلمين، كان وضع المسيحية وضعاً واضحاً. المسيح هو من بين الأنبياء الحقيقيين الذين بلغوا ذروتهم بالنبي محمد خاتم الأنبياء، ورسالة المسيح هي في الأساس كرسالة محمد. المسيحيون، في العقيدة الإسلامية، اساؤوا فهم دينهم: فحسبوا نبيهم الهاً واعتقدوا بأنه قد صلب.

بمنظار المسيحيين، كان الأمر أكثر صعوبة. انهم أدركوا أن المسلمين يؤمنون بوحدانية الله، الذي يمكن أن ينظر إليه من حيث طبيعته وأعماله كأنه الرب الذي يعبده المسيحيون. ولكن المسلمين لا يقبلون المبادىء المسيحية الأساسية: التجسيد والصلب والثالوث الأقدس وآلام المسيح على الصليب.

إننا نطرح بعض الاستثناآت، فنلاحظ: أن المسيحيين الأوروبيين، الذين فكروا في الإسلام، خلال ما يقارب الألف سنة من المجابهة، قد فعلوا ذلك وهم في حالة الجهل، رغم أن القرآن كان متوافراً فعلاً بترجمة لاتينية منذ ما بعد القرن الثاني عشر. لقد وُضعت أول ترجمة للقرآن

بتوجيه من بطرس المحترم، رئيس دير كلوني. كذلك كانت بعض المؤلفات الفلسفية باللغة العربية معروفة بفضل ترجمة بعض المؤلفات التي اكملت تقليد الفكر اليوناني. أما الفقه والشريعة والعقائد التي تتناول ما ورد في القرآن من نظام للفكر والممارسة، فإن معرفة المسيحيين لها كانت معرفة محدودة. هناك استثناءات قليلة: في القرن الثالث عشر، كانت بعض بيوت الدومينيكان في اسبانيا مراكز للدراسات الإسلامية. ولكن، حتى هذه قد تأخرت في القرون التالية. أما في الجانب الإسلامي، فالذي يُعرف عن المسيحية كان أكثر، بسبب استمرار بعض المسيحيين في العيش في البلدان الإسلامية، وخاصة في اسبانيا ومصر وسوريا، والعديد منهم كانت العربية لغتهم الأصلية. إن معرفة عقيدتهم وممارستهم كانت إذن، شيئاً متوافراً، وكانت ضرورية لاهداف إدارية وسياسية. ومع ذلك، فإن اتساع المعرفة يجب الا يبالغ فيه. إن حدودها تظهر في مثل مؤلفات الغزالي في موقفه من عقيدة المسيح[١].

ينظر المسيحيون الأوائل إلى الإسلام نظرة متعددة الجوانب، ممزوجة بالخوف والدهشة والاعتراف الشاق بنوع من القرابة الروحية. هناك مثلا رسالة كتبها البابا غريغوريوس السابع إلى أمير مسلم في الجزائر، هو الناصر الحمّادي سنة ١٠٧٦، يقول فيها: « هناك حسنة متبادلة بيننا دون سائر الشعوب، ذلك أننا نعترف ونؤمن بإله واحد، وان يكن بطرق مختلفة، ونحن نمجده ونعبده كل يوم كخالق مدبّر للعالم »[٢].

حول هذه الرسالة حصل نقاش بين بعض العلماء، ويبدو أن مغزاها يجب ألاّ يبالغ فيه. فربما كانت هناك أسباب عملية أو نفعية للهجة الدافئة والحميمة التي كتب بها البابا غريغوريوس، منها الحاجة لحماية المجتمعات المسيحية التي أخذت تتضاءل في شمال أفريقيا، وكذلك المعارضة المشتركة، بين البابا والناصر، لحاكم مسلم آخر في شمال أفريقيا ربما كان تميم الزيري. وهناك رغبة تجار روما للحصول على حصة في

التجارة المتنامية في مرفأ عنابة (بجايا)، الواقع تحت سيطرة الناصر. ففي رسائل أخرى موجهة إلى المسيحيين، كتب غريغوريوس عن المسلمين والإسلام بأساليب أعنف. ومع ذلك، فإن التعابير التي كتبت بها الرسالة تدل على أنه، في ذلك الوقت، كان هناك وعي بأن المسلمين ليسوا وثنيين. وأهمية الرسالة أنها كتبت قبل بداية أعظم مرحلة من العداوة الشديدة وهي الحروب الصليبية(٣).

هناك رأي آخر شائع ينظر إلى الإسلام على أنه فرع من المسيحية منذ كان رأي أول لاهوتي مسيحي هو رأي القديس يوحنا الدمشقي (حوالي ٦٧٥- ٧٤٩)، الذي كان موظفاً في ادارة الخليفة الأموي في دمشق ويعرف العربية. وهو يتناول الإسلام في جزء من كتابه حول الهرطقات المسيحية: إن الإسلام يؤمن بالله، ولكنه ينكر بعض الحقائق الأساسية في المسيحية(٤).

ومهما تكن آراء المسيحيين الأوروبيين في الإسلام، فلا يمكنهم أن ينكروا أنه كان عاملاً مهماً في تاريخ البشرية، وأنه يستوجب الإيضاح. لقد تزايد الاهتمام بعالم الإسلام في العصور الحديثة، بين القرن السادس عشر والثامن عشر، وتغيرت طبيعة هذا الاهتمام من بعض النواحي. ففي القرن الثامن عشر، انتهى التحدي العسكري المرتبط بالإمبراطورية العثمانية، مع تبدل توازن القوة العسكرية، وطرأ تحسن على الملاحة، مكّن من اكتشاف العالم بواسطة السفن الأوروبية، وأدى إلى توسيع التجارة الأوروبية في البحر المتوسط والمحيط الهندي، ثم كانت بدايات الاستيطان الأوروبي. وعلى سبيل المثال، فقد أضيفت إلى الجاليات الإيطالية التي كانت تتعاطى التجارة، والتي كان لها حضور قديم في مرافىء شرقي البحر المتوسط، أضيفت جاليات أخرى. فحلب، أحد المراكز التجارية الرئيسية في الشرق الأدنى، كان فيها جاليات عديدة من بينها عدد من التجار الأنكليز (ورد اسم حلب مرّتين في روايتي

شكسبيز « اوتللو » « وماكبث »)[٥]. وكذلك استقر تجار برتغاليون وهولنديون وفرنسيون وانكليز في بعض المرافىء الهندية. وأخذ يظهر نوع جديد من العلاقات السياسية: كان للدول الأوروبية سفراء وقناصل في مقاطعات الأمبراطورية العثمانية، مع ان السلطان العثماني لم تكن له سفارات دائمة في أوروبا حتى زمن حروب نابوليون. ثم أخذت المعاهدات والتحالفات تتنافس: عقد الفرنسيون والعثمانيون اتفاقية ضد أسرة هابسبورغ، كما حاول البريطانيون وسواهم إقامة علاقات مع اباطرة إيران الصوفيين.

وعندما توطدت العلاقات، توسعت المدارك الفكرية، وتقلّصت أهمية درس الإسلام بالنسبة إلى العلماء والمفكرين. كانت الخلافات الدينية في أوروبا، زمن الإصلاح الدينيّ، والإصلاح المضاد، تدور حول مجموعة من المشكلات الحديثة، وجعل تطور العلوم الأوروبية والطب ما كان مكتوباً بالعربية في هذين الحقلين أقل أهمية من بعض النواحي، وبقي للإسلام شيء من الأهمية أمام الاهتمامات الدينية لذلك العصر. ومع أن الفلسفة المقارنة لم تكن قد ظهرت بعد، كفرع من فروع المعرفة العلمية، فقد كان من المسلّم به أن اللغة العربية ذات صلة قريبة بلغتي الكتاب المقدس، العبرية والآرامية، وأن دراستها قد تلقي ضوءاً على هاتين اللغتين. وكذلك معرفة بيئة الشرق الأدنى التي جرت فيها الأحداث الواردة في الكتاب المقدّس يمكنها أن تساعد على شرح هاتين اللغتين. وانتشرت بين فئة المتعلمين، بسبب الرحلات والتجارة، المعرفة الأدبية فضلاً بعض الوعي لظاهرة الحضارة الإسلامية، العظيمة والمحيّرة، الممتدة من المحيط الهادي، واللغة العربية هي لغتها الأصلية، وهي اللغة العالمية الأكثر شيوعاً إلى يومها. هذا الإدراك عبر عنه الدكتور جونسون فقال: « هناك شيئان يثيران الحشرية: العالم المسيحي والعالم الإسلامي. كل ما عدا ذلك يمكن اعتباره بربرياً »[٦].

إلى أي مدى يمكن أن يكون لهذه المتغيرات تأثير على المواقف من الإسلام؟ ان بعض المواقف ما تزال قائمة. من ناحية متطرفة، كان هناك رفض مطلق الإسلام كدين، كما جاء في كتابات باسكال[٧]. مثل هذه الأفكار تكررت، ولكن، مع مرور الزمن، طرأ تغيُّر هام على التوكيد: بات هناك تشويه أقل، وازداد الاعتراف بمزايا الرسول العربي الإنسانية وإنجازاته الخارقة. وهكذا فإن جوزف هوايت، استاذ اللغة العربية في اوكسفورد، تناول الإسلام في محاضرات بامبتون التي القاها سنة ١٧٤٨[٨]، فتحدث عن النبي ﷺ فقال إنه « شخص خارق، صاحب مواهب رائعة وبراعة عميقة... وُهِبَ فكراً رائعاً بحيث يستطيع أن يواجه عواصف المحنة بمحض قوة عبقريته الجريئة والخصبة »[٩].

ومن الضروري، لكي نشرح مثل هذا التغير في التوكيد والحكم، أن ننظر إلى نمو معرفة الغرب بالإسلام، وكذلك إلى بعض التغيرات في الموقف من الدين كدين. كان باستطاعة جوزف هوايت ومعاصريه أن يعتمدوا على علوم أوروبية عمرها ٢٠٠ سنة. إن أول دراسة منتظمة للإسلام وتاريخه في أوروبا الغربية تعود إلى نهاية القرن السادس عشر. ففي سنة ١٥٨٧، بدأ تدريس اللغة العربية بانتظام في الكوليج دي فرانس في باريس، وكان أول مدرّسين طبيبين. وهذا له دلالته بالنسبة إلى إحدى الطرق التي تدل على أهمية العربية في ذلك الوقت. أما الثالث، فقد كان راهباً مارونياً من لبنان، وهذا أيضاً له دلالته من ناحية أخرى، فهو أول تعاون بين أوروبا وعلماء ينتمون إلى أهل البلاد[١٠]. وبعد ذلك بقليل، أي في سنة ١٦١٣، انشئت استاذية لتدريس اللغة العربية في جامعة ليدن في هولندا. وأول من تبوأ المنصب كان العالم الشهير توماس اربانيوس. وفي انكلترا، انشئت استاذية في جامعة كامبريدج سنة ١٦٣٢، وأخرى في اوكسفورد سنة ١٦٣٤. ومنذ ذلك الحين بدأت دراسة المصادر العربية بشكل جدّي وثابت، وظهرت صورة

الرسالة الإسلامية أكثر وضوحاً. ولكي نتابع هذا التطور في انكلترا وحدها، يتوجب علينا أنْ نبدأ بادورد بوكوك (١٦٠٤- ١٦٩١)، أول من تولى كرسي اللغة العربية في جامعة اوكسفورد الذي قضى فترتين طويلتين في الشرق الأوسط، أولا في حلب كقسيس للتجار الإنكليز، ومن ثم في اسطنبول. وفي كلا المكانين، قام بجمع مخطوطات، أو كلّف من ينسخها له. ومن المؤلفات التي نتجت عن دراسته لها كان كتابه « نماذج في التاريخ العربي » باللاتينية. وتُظهر مقدمته اتساع المعرفة العلمية في زمانه: لقد تضمنت علم الأنساب عند العرب، ومعلومات عن الديانات في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ووصفاً لعقائد الإسلام الأساسية، وترجمة جزء من « إحياء علوم الدين » للغزالي[١١]. وعند نهاية القرن، قام جورج سايل (حوالي ١٦٩٦- ١٧٣٦) بأول ترجمة دقيقة للقرآن إلى الإنكليزية، واعتمد فيها كثيراً على ترجمة إلى اللاتينية قام بها لودوفيكو مارّاتشي (١٦١٢- ١٧٠٠). ولهذه الترجمة مقدمة أهميتها أنها تطرح السؤال عن هدف الله من مجيء محمد. اعتقد سايل بأن الرسول جاء لكي يكون عقاباً للكنيسة المسيحية التي لم تكن تعيش بموجب الديانة البالغة القداسة التي تسلموها[١٢]. كان هذا ممكناً فقط بفضل صفات النبي محمد المتميزة وهي: ايمانه الراسخ بأنه ارسل لإعادة الديانة الحقيقية، وحماسته وحصافته وذكاؤه الخارق، ومقدرته على اصدار الأحكام، وطبعه السمح، وتصرفه المهذب المستحب.

وفي الزمن نفسه، نشر سايمون أوكلي (١٦٧٨- ١٧٢٠) « تاريخ المسلمين العرب » الذي تظهر فيه صورة محمد ﷺ عينها، وقد حمل العرب بفضلها إلى أوروبا أشياء ذات أهمية عالمية، « خوف الله والتحكم بشهواتنا وادراكاً ذكياً للكون، والسلوك الرصين »[١٣].

ومع تزايد المعرفة، حصل تغير في الأساليب التي ينظر بها إلى الدين،

ومعنى كلمة « دين » ذاتها. وكما اظهر ولفريد كانتويل سميث، في كتابه « معنى الدين وهدفه »، فإن المعنى الحديث للكلمة ظهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر. في الزمن القديم، كانت الكلمة تعني مجرد اشكال من العبادة، ولكنها الآن أصبحت تعني أي نظام للمعتقدات و الفرائض والممارسات. وإذا استخدمت الكلمة بهذا المضمون، يمكن أن يكون هناك اديان مختلفة، جميعها جديرة بالدراسة العقلية والاهتمام(١٤).

هذه الصحوة على الرغبة في التطلع إلى ما يتعلق بأنواع الروح الدينية، تبدو واضحة مثلا في حياة روبرت بويل (١٦٢٧- ١٦٩١)، الفيلسوف الطبيعي المشهور، وأحد مؤسسي الجمعية الملكية (في بريطانيا). يصف بويل، في سيرته الذاتية، أزمة روحية انتابته في أوائل حياته(١٥). فقد زار ديراً بالقرب من غرينوبل، وهناك سيطرت عليه أفكار غريبة وشنيعة وشكوك مذهلة في بعض اسس المسيحية، إلى حد أن نفسه راودته على الانتحار، إلى أن « شاء الله أن يعيد إليه ما حسب أنه كان قد تخلى عنه، من النعمة »(١٦). ولقد استخلص من جراء هذه الأزمة امثولة مفيدة: « أن يكون طُلَعَةً، وأن يتحّرى بجدية اسس المسيحية، وان يصغي إلى ما يقوله الأتراك [المسلمون] واليهود، وما تدعيه المذاهب المسيحية الرئيسية من آراء متعددة »(١٧).

عندما يُنْظر إلى المسيحية في ضوء ذلك، وعلاقاتها بسائر الأديان، وعندما ينظر إلى هذه الأديان جميعها كانظمة ايمان وممارسة من قبل البشر، يمكن استنتاج اكثر من خلاصة واحدة. كان من المحتمل أن ينظر إلى المسيحية على أنها مختلفة، من حيث اصلها ومعتقداتها، عن باقي الديانات، ولكن من الممكن كذلك أن ينظر إلى أن المسيحية ليست بالضرورة فريدة، ولا هي الأمثل!

حاول بعض كتاب القرن الثامن عشر أن يستخدموا حياة محمد

ورسالته وسيلةً غير مباشرة لانتقاد المسيحية، على الأقل في الشكل الذي علمتها به الكنائس، بحيث ينظر إلى محمد على أنه يبشّر بدين اكثر عقلانية، أو اقرب إلى الإيمان الطبيعي الصرف، من المسيحية.

هذه كانت وجهة نظر بعض المفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، ويمكننا أن نسمع صدى لها في مقالات نابوليون عن الإسلام. في الإعلان المكتوب بالعربية الذي اصدره نابوليون عندما هبط مصر سنة ١٧٩٨، اكّد للمصريين بأن الفرنسيين « يعبدون الله اكثر مما يفعله المماليك بكثير، ويحترمون النبي والقرآن الكريم. ان الفرنسيين مسلمون صالحون »[١٨]. لا شك في ان في هذا الكلام شيئاً من الدعاية السياسية، ولكن هناك أيضاً إعجاب بالمنجزات التي حققها الرسول ﷺ (وهو موضوع عاد إليه نابوليون في اواخر حياته)، ورأى أنه: يوجد إله أو كائن اسمى، يمكن ادراك وجوده بالعقل، بيد أن طبيعته ونوع عمله قد اصابه التحريف من قبل ديانات معينة، وهذه الديانات يمكن ترتيبها وفق مقياس مرتبط بمدى تَقارُب تعاليمها الحقيقية التي يستطيع العقل أن يقودنا إليها.

مثل هذه الفكرة يمكن صياغتها بطرق عدة، تراوح بين الإيمان العقلي الصحيح والشك الكامل أو اللادارية. يقترب ادموند غيبون من حافة الشك كما نرى من الفصل الخمسين من كتابه « إنحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها »، الذي كرسه للنبي ﷺ وظهور الإسلام. انه كتاب يحتوي على معلومات رائعة، ويرتكز على مطالعة واسعة في مؤلفات العلماء الأوروبين، وكذلك في مؤلفات الرحّالة أمثال شاردان وڤولني ونيبور. إن لغيبون رأياً حول الرسول صاغه بوضوح، وهو أيضاً رأي إيجابي إلى حد ما. إنه يعتقد بأن محمداً ﷺ كان ذا عبقرية اصيلة ومتفوقة، تشكلت في العزلة، كما يجب ان تكون: « فرغم أن المحادثة تغني الفهم، فإن العزلة مدرسة العبقرية ». القرآن جاء في هذه

العزلة وهو « دليل مجيد على وحدة الله ». وهو يعبر عن فكرة تتلخص في قوله: « كائن خالد وغير محدود، ليس له شكل أو مكان، لا شبيه له، حاضر في الأعماق السرّية من أفكارنا، موجود بفضل طبيعته الذاتية، ومنه يصدر كل كمال اخلاقي وفكري ». ويضيف غيبون « لعل هذه عقيدة سامية جداً بالنسبة إلى ادراكنا الحالي »(١٩).

عند مطلع القرن التاسع عشر، اصبح باستطاعة الأوروبيين، الذين اطلعوا على الإسلام، أن يكون لهم نوعان من المواقف نحوه (طبعاً مع العديد من التغيرات فيهما كليهما). أصبح باستطاعتهم أن يروا الإسلام كعدو ومنافس للمسيحية، أو كأخد الأشكال التي اتبعها العقل والإحساس البشري في محاولتهما ادراك طبيعة الله والعالم وتحديدهما. إن هذه المواقف كانت بمثابة قبول أن المسلمين قد أدّوا دوراً مهماً في تاريخ العالم. وفي ذلك الوقت، كان من الصعب تجنب اتخاذ موقف ما نحو الإسلام، ونحو باقي الديانات في العالم، لأن العلاقات تغيرت بين أوروبا وشعوب آسيا وإفريقيا، الذين كانت تسودهم ديانات غير الديانة المسيحية. كانت التجارة في توسع مع اكتشاف اساليب جديدة للصناعة وتبنيها، كما أن وسائل جديدة للمواصلات قد تطورت: منها البواخر والسكك الحديدية والتلغراف. وأدى توسع أوروبا إلى نقل معرفة جديدة عن العالم الخارجي، وكذلك خلق مسؤوليات جديدة: توسع الحكم البريطاني والفرنسي والهولندي نحو بعض المرافىء والمناطق الداخلية في البلدان الواقعة حول البحر المتوسط والمحيط الهندي، ومثله توسع الحكم الروسي جنوباً وغرباً نحو البحر الأسود وشرقاً نحو آسيا.

في هذا القرن، حصل إذن، تجدد فكري نحو الإسلام اتخذ اشكالاً عديدة، كانت مختلفة إلى حد ما وفقاً لخبرات مختلف البلدان الأوروبية. في بريطانيا، وبين الشعب البريطاني في الإمبراطورية، أدى هذا التجدد إلى فكرة التعارض بين المسيحية والإسلام من قبل الروح

الدينية الجديدة لدى البروتستنتيين (الانجيليين): وهي ان الخلاص يكون فقط في وعي الخطيئة وقبول انجيل المسيح، وان الشخص الذي يدرك انه سينال الخلاص، عليه واجب مجابهة الآخرين بهذه الحقيقة. ان مثل هذه المجابهة أصبحت الآن ممكنة على نطاق أوسع من ذي قبل بسبب تزايد نشاطات الإرساليات المنظمة، وكذلك توسع الإمبراطورية.

ان موقف الإرساليات، التي تأثرت بالروح الإنجيلية كان، بوجه عام، موقفاً عدائيّاً من الإسلام، هادفاً إلى محاولة تحويل المسلمين إلى المسيحية. ان توماس فالبي فرنتش (١٨٢٥ ـ ١٨٩١)، رئيس كلية سان جون في اغرا ومطران لاهور فيما بعد، يمكن أن يشكل مثلاً على ذلك. ففي اوائل عمله التبشيري، كان يؤمن بأن « المسيحية والإسلام بعيدان احدهما عن الآخر بُعد الأرض عن السماء »[٢٠]. وبعد ذلك، استقال من منصبه كمطران، لأنه اعتقد أنه من واجبه أن يبشّر بالإنجيل في شبه الجزيرة العربيّة، في قلب العالم الإسلامي. وتوفي في مسقط وهو في طريقه إلى هناك.

في بعض الأحيان، كانت المواجهة مباشرة ولدينا سجل لحالتين منها على الأقل. الأولى كانت جدلاً مكتوباً بين هنري مارتين (١٧٨١ ـ ١٨١٢)، وهو أحد المشهورين الذين عملوا في ارساليات التبشير في الهند، واثنين من كبار علماء الشيعة الإيرانيين اثناء زيارته إلى شيراز سنة ١٨١١. كانت النقاط الأساسية في الموضوع اسئلة طالما طرحت في الجدال الديني بين المسلمين والمسيحيين، وتركزت باكثرها حول إعجاز القرآن والنبوءة بمجيء الرسول[٢١].

سنة ١٨٥٤، جرى في اغرا نقاش علني بين « كارل بفندار »، وهو مرسل الماني يعمل في خدمة جمعية التبشير المسيحية، ورجل دين مسلم هو الشيخ رحمة الله الفيرناوي. كان بفندار قد تربى على تقاليد التقويّة الألمانية التي لا تختلف عن الإنجيلية. وقام باتباع سياسة ناشطة في

مجالي التبشير والكتابة، بعد ان شجعه على ذلك بعض المسؤولين الانجيليين في شركة الهند الشرقية، ونشر كتاباً مستفيضاً حول الخطيئة والخلاص. وقد تحدّاه الشيخ رحمة الله في نقاش عام دار حول سؤال يقول: هل الكتب الدينية المسيحية تعرضت لتغيير اختفى معه الدليل على مجيء النبي محمد ﷺ. لم ينته النقاش إلى نتيجة حاسمة، لان بفندار انسحب بعد الجلسة الثانية. ولكن يتضح من التقارير انه لم يتفوق في الجدل. وكان رحمة الله قد اطلع بعض الشيء على البحوث الحديثة التي ظهرت في المانيا لنقد التوراة، من طبيب هندي كان يجيد الإنكليزية، فاستخدم ذلك في طرح السؤال عن مدى صحة الكتاب المقدس ومرجعيته في ضوء هذا العلم الجديد(٢٢).

لم يكن الإرساليون وحدهم الممتلئين بالروح الانجيلية الحديثة. إن العديد من الموظفين البريطانيين في الهند كانوا قد تأثروا بها. أحد هؤلاء هو وليم ميور (١٨١٩- ١٩٠٥)، الذي كان حاضراً النقاش الذي جرى في اغرا. وكان، قبل ذلك ببضع سنوات، قد كتب مقالة بعنوان « الجدل المحمدي » يظهر فيها معارضة كاملة للإسلام.

وبعد أن انهى ميور عمله في الهند، وفي آخر عمره اصبح رئيساً لجامعة أَدنبرا ووضع كتابه الشهير « حياة محمد »، الذي ظل، حتى سنوات عديدة، الكتاب - المرجع بالإنكليزية عن هذا الموضوع. وهو ينقل الرسالة ذاتها التي وردت في مقالته السابقة، فأظهر وكأن الرسول مجموعة من الصفات الحسنة والسيئة، وشدد على أن من الوهم أن « نفترض أن الإسلام فرع من المسيحية، أو أنه يستطيع أن يكون تمهيداً انجيليا لها »(٢٣).

خارج نطاق المسيحيين الانجيليين، يبدو ان اتساع وجهات النظر قد اصبح اكثر انتشاراً: تلك الوجهات الناجمة عن فكرةِ أن الإسلام هو، ضمن حدوده، تعبير أصلي عن الحاجة البشرية للاعتقاد بالله، وان له

قيمة بحد ذاته. مثل هذه الفكرة قد عبّر عنها، وان بطريقة مضطربة، توماس كارليل في محاضرته عن « البطل كنبيّ » في كتابه « الأبطال وعبادة البطل والبطوليّ في التاريخ »، الذي نشر سنة ١٨٤١، والذي كان له تأثير كبير على الناطقين بالانجليزية. يعترف كارليل بنبوة محمد ﷺ، وفقاً لتعريفه للنبوة: « روح عظيمة صامتة، واحد من الذين لا يمكنهم الا أن يكونوا جدّيين ». كان حياً وفقاً « لسر الوجود العظيم ... الحقيقة التي لا يمكن التعبير عنها»، « انا هنا » وبطريقة ما كان النبي ﷺ يتلقى وحياً: « مثل هذا الضوء قد جاء لينير الظلام في الروح العربية الجامحة. كان مشوشاً وذا عظمة برّاقة كتلك التي للحياة والسماء... سمّاها وحياً وسمى الملاك جبرائيل. من منا يعرف أي اسم سنطلقه على ذلك! »[٢٤].

من بين الذين استمعوا إلى محاضرات كارليل، كان ف.د. موريس، أحد كبار اللاهوتيين في كنيسة انكلترا، وأحد الذين اثاروا جدلاً ونوعاً من الدهشة في زمانه وبعد زمانه. قال عنه جون ستيورت ميل، الذي لم يكن يميل إلى آرائه: « وهناك الكثير من الطاقة العقلية المهدورة لدى موريس أكثر من أي من معاصريّ »[٢٥]. وفي رسالة يمدح فيها موريس نظرة كارليل إلى النبي، ولكنه يخالفه في فكرته عن الدين، قال ان كارليل، « ينظر إلى العالم على انه، بدون مركز، [وبدون المبادىء المسيحية]، كإحدى المغامرات الأسطورية والتي غمرت بعض التصرفات نفسها فيها »[٢٦].

ظهرت آراء موريس عن مختلف الديانات بعد ذلك ببضع سنوات في كتابه « ديانات العالم وعلاقاتها بالمسيحية ». كانت تلك محاضرات من ضمن سلسلة المحاضرات التي اسسها روبرت بويل، والقيت في العام ١٨٤٥- ١٨٤٦. كان موريس استاذاً للأدب والتاريخ في كنغز كولدج في لندن، ثم أصبح استاذ اللاهوت فيها. كان ذلك لبضع سنوات قبل

الجدل الذي اثير، والذي أدى إلى طرده من منصبه. في هذه المحاضرات، تصدى موريس كما أعتقد، للمشكلات المطروحة، في الظروف السائدة في زمانه وموقعه. كانت انكلترا قد اخذت تصبح دولة استعمارية، وكانت هناك مسؤولية تبشير غير المسيحيين بالانجيل، وهذا يتضمن معرفة ما هي عليه دياناتهم وما هي علاقة المسيحية بها. وقد أدّى هذا بدوره إلى طرح سؤال آخر: ما هي المسيحية؟ هل هي ببساطة إحدى الديانات الموجودة في العالم، أم أن لها مكانة خاصة، تميزها عنها، وتجعل لها مصداقية لا نجدها للديانات الأخرى؟ يعلن موريس أنه يعي وجود « تحول هائل في احاسيس الناس تجاه الأنظمة الدينية ». لقد طرحت اسئلة مزعجة: « أَليس ان تربة معينة قد تبني ديانات من نوع خاص؟ أليس من الممكن أن زمناً أفضل بات قريباً سيحل محل الديانات، بعد أن قامت الديانات بعملها من الخير النسبي، أو الشر الأوسع، بل أي شيء أشمل واكثر ارضاء؟ ».

لقد ادت الثورة السياسية الكبرى في نهاية القرن الثامن عشر إلى ظهور الاتهام بأن الديانات تحافظ على مصالح رجال السياسة والكهنة. وهذا الاتهام وُجّه إلى المسيحية كما وجّه إلى باقي الديانات، وربما اكثر. وقد بات من الضروري أن نسأل: ما هي الديانة في الحقيقة؟[٢٧]

في رأي موريس أن جوهر الدين هو: « الايمان في قلوب الناس ». وهو يعني بذلك شيئاً محدّداً: لم يكن الإيمان عنده مجرد صفة انسانية أو جزءاً اساسياً في تركيب الإنسان. انه مشتق من « وحي الله للإنسان »، وليس هو [ببساطة] أي عواطف دينية أو تقيّة يملكها الناس عن الله. هذا الوحي له محتوى: أن الله موجود وانه قد أوحى بارادته الى الناس، وبأن إرادته إرادة محبّة، وقد أظهرت نفسها تدريجياً في التاريخ.[٢٨]

ينظر موريس إلى كل من الديانات الأسمى على ضوء هذا المبدأ.

وعندما يصل إلى الإسلام، فإنه، منذ البدء، يأخذ في الاعتبار خمسة تفسيرات خاطئة أو ناقصة لنجاح الإسلام. هذا النجاح لا يمكن تفسيره بمجرد قوة جيوش الإسلام: فمن اين جاءت تلك القوة، إذا لم تجيء من صلابة ايمان المسلمين وطبيعته؟ ولم تكن نتيجة للسذاجة البشرية: لأن هذا لا يفسّر: لماذا بقي الإسلام حيّاً وازدهر بقوّة. ولا يمكن القول بأن الإسلام بكامله قد اخذ من العهدين القديم والجديد: لا بد لمحمد على أقل تقدير من أن يكون قد استلهمهما، و« يجب أن يكونا قد استحوذا عليه ». ان شخصية النبي، وقوة ايمانه الراسخ وتمجيده، لا تستطيع منفردةً أن تشكل السبب الوحيد. يجب أيضاً أن يظهر لماذا كان لهذه الشخصية مثل هذا الأثر العظيم والدائم على البشرية. وهذا هو الأصعب شرحه لأن الدين الذي بشّر به دين يشجب كل عبادة للبشر.

هل هناك تفسير آخر؟ هل يمكن ان ينظر إلى النجاح الذي حققه الإسلام كما لو انه حكم الله على الشعوب الخاطئة: الشعوبِ المسيحية في الشرق التي فقدت الفضائل المسيحية، وغرقت في عبادة الصور والاحتفالات الدينية والنظريات الفلسفية، والوثنيين الذين لم يعرفوا المسيحية، أو انهم عرفوها ولكنهم رفضوها؟ إن تقديم موريس لهذا الطرح يمكن أن يكون صدى لكتاب كان قد قرأه، كتاب شارل فورستبر « الإسلام مكشوفاً »[٢٩] (١٨٢٢)، وهو في أحسن حال مؤلف غريب إذ يقول: ان رسالة محمد لها هدف متعلق بالعناية الإلهية: إن الإسلام، بمحاربته لعبادة الأوثان وهرطقات اليهودية والمسيحية، باستطاعته أن « يوجه مجرى الأشياء بطريقة غير مباشرة » نحو المسيحية، وهكذا فإنه « كان ضرورياً جداً من أجل استعادة الإيمان الصافي وبلوغ أقصى الكمال »[٣٠].

اعتقد موريس أن في هذه النظرية شيئاً من الحقيقة. فقد اعاد الإسلام بالفعل إلى العالم « الشعور بارادة الألوهية الفائقة القدرة، التي يجب أن

تخضع لها كل ارادات البشر »، والتأكيد على كائن غير معتمد علينا، اساساً لكيان الإنسان. انه يشارك المسيحية في بعض الحقائق الأساسية: هناك إله تظهر ارادته للبشر، خطابه مدوّن في كتاب بامكاننا ان ننظر إليه كمرجع، وان جميع الذين يقبلون هذه الحقيقة يشكلون جسداً أو مجتمعاً يدعوه الله للعمل على التبشير بهذه الحقيقة.[٣١] وهكذا فإن الإسلام قد قام بدور نافع في العالم، يهدف إلى دعوة الناس للرجوع إلى معرفة هذه الحقائق. وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن محمداً كان صاحب رسالة من عند الله. شهادته أنقذت الكنيسة: « ان القرون الوسطى قد تحولت نحو (محمد)..: اكثر مما تخيلتُ إلى أن أخذ تفكيري فيها يزداد معرفة بالقرون الوسطى. إن الايمان بالمسيح كان أمراً متعذراً لولا ذلك التأكيد الواسع لوجود إله مطلق »[٣٢].

كتاب موريس دلالة على تطور فكرة الديانات على أنها محاولات بشرية لربط شيءٍمّا يأتي من خارج العالم البشري، « الإيمان في قلوب الناس ». ومن دون ان نعود إلى الوراء كثيراً، فإن من الممكن أن نتعقب هذه الطريقة للنظر إلى الدين في فكر عمانوئيل كانط (١٧٤٤- ١٨٠٤) في كتاب له متأخر « الدين من ضمن حدود العقل وحده ». لقد ميّز كانط بين الدين الصحيح والإيمان الكنسي. فالدين الصحيح في رأيه يشمل عنصرين هما: القانون الأخلاقي، وهو حدس مرتبط بالفكر التطبيقي، ونوع من النظر إلى ذلك القانون على أنه امر إلهي؛ وأن وجود الله يعتبر افتراضاً أساسياً لازماً للأمر الأخلاقي. الإيمان الكنسي، من جهته، يرتكز على ايمان بالنصوص الدينية، ويجب أن يحكم عليها من حيث مطابقتها أو عدم مطابقتها « للدين الحقيقي ». للمسيحية من بينها مركز فريد، لأنها الإيمان الذي يعبّر كلياً عن « الدين الصحيح »، ويعرض للبشرية النموذج البشري الرفيع للمثال الأخلاقي، ولكن باستطاعة الأديان الأخرى

المكرسة في النصوص ان تعبّر عن « الدين الصحيح »، جزئياً على الأقل.[٣٣]

مثل هذا الاتجاه في التفكير استمر عند مفكر من الجيل التالي هو فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨- ١٨٣٤)، وكان عنده شيء محدد يقوله عن الإسلام. فقد رأى في خطابه حول الدين (١٧٩٩)[٣٤] ان اساس جميع الديانات هو الإحساس البشري. ولكن ربما كانت كلمة « إحساس » كلمة جد ضعيفة للتعبير عما يرمي إليه. وقد حدد احد الشارحين لهذه الفكرة انها صيغة للفهم الموضوعي... نوعٌ من التنبه للأشياء الروحية[٣٥]، وبشكل اكثر دقة، انها الإحساس بأن تكون متكلا كلياً او، بتعابير أخرى، ان تكون على علاقة بالله (الذي يدعوه كذلك « روح العالم »). هذا شعور كوني، موجود لدى جميع البشر. إنه سابق للمعرفة والعمل، ولكن البشر يحاولون ربطه بأفكار ويعبرون عنه بأعمال. وهذه المحاولات ادت إلى قيام مجتمعات دينية مختلفة، كل منها أسّسه « بطل من ابطال الدين » ولكلٍ علاقته بالشعور الديني الخاص به والمميز في اللاهوت والممارسة. مثل هذه المجتمعات بعضها يختلف عن بعض: من حيث التركيز على هذا المظهر أو ذاك من مظاهر العلاقة بين الله والإنسان، والدرجة التي تعبّر بها عن شعور الاتكال الذي يكوّن الأرضية لها جميعاً.

من الممكن إذن أن نضع مقياساً للديانات. وفي مؤلف تالٍ يميز شلايرماخر بين الذين يقبلون فكرة الاتكال على كائن رفيع وحيد واولئك الذين لا يقبلون بذلك. بين الديانات الموحدة هناك ثلاث عظيمة هي: « اليهودية والمسيحية والإسلام. ولعل من الأفضل أن نقول: هناك ديانتان لأن اليهودية في طريق الزوال: المسيحية والإسلام، وهاتان لا تزالان تتنافسان في السيطرة على الجنس البشري ». وعند النظر إلى هذه المنافسة، فإن شلايرماخر، كمسيحي، يعتقد بأن ايمانه هو المتفوق من

دون شك[٣٦]. وهو يعتقد بأن فكرة الاتكال يعبر عنها بواسطة المسيح « بصفاء مجيد » يضاف إلى ذلك الفكرة التي تقول بأن كل ما هو محدود بحاجة إلى وسيط ارفع حتى يستطيع الإنسجام مع الله. بيد أنْ كل الديانات فاسدة وحتى المسيحية، هذا امر لا يمكن تجنبه، عندما ينزل اللامحدود إلى عالم الزمن ويخضع لتأثير العقول المحدودة. ليس لانسان فرد أو مجتمع من المجتمعات أن يملك كل الدين، ولكن كل طرف لديه شيء من الحقيقة: « هذا يستبعد فكرة ان الدين المسيحي يجب ان يتبنّى، بالنسبة إلى اشكال أخرى من التقوى، كموقف الصادق نحو الكاذب... الخطأ لا يوجد وحده، ولكن دائماً مع بعض الصدق، ونحن لم نفهمه تماماً حتى اكتشفنا علاقته بالصدق ».[٣٧]

مثل هذه الأفكار كانت الدافع لفحص تلك العوامل التاريخية التي شكلت تطور الديانات المختلفة وجعلت لها حصتها من الصدق ورسمت لها حدودها. فبالنسبة إلى اغلب الكتب في العصور الغابرة، وحتى بالنسبة إلى العديدين امثال موريس في القرن التاسع عشر، كان الإسلام يعني القرآن والنبي محمداً ﷺ وفتوحات المسلمين الأوائل. لم يوجد سوى احساس قليل بالحضارة، وإحساس بمجموعة من الأفكار، وممارسات ومؤسسات نمت مع الوقت وما زالت حيّة. اثناء النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهرت وجهة نظر مختلفة. فالفكرة تطورت وطالت جميع المعتقدات والحضارات والمؤسسات التي باتت هدف مفكر الماني آخر ينتمي إلى الجيل نفسه هو هاردر (١٧٤٤- ١٨٠٣). إنه ينظر إلى مختلف الحضارات والمجتمعات والديانات التي لعبت دوراً رئيساً في تشكيلها، ووضعها جميعاً ضمن اطار ونظرة عامة لتاريخ البشرية في كتابه « أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية ». قال بأن وحدات البشرية الأساسية كانت شعوباً أو أمماً، مكونة داخل محيط طبيعي خاص بحياةٍ تتطور تدريجياً وتعبر عن نفسها

في العادات والمعتقدات. كل شعب من هذه الشعوب مميز بلغته، وكل شيء في حياته متصل بكل شيء: « اعمال الله جميعها لها استقراريتها في ذاتها وفي تماسكها البديع ». هذه الشعوب المنفصلة لا يمكن أن يتحول بعضها إلى بعض أو حتى، بعد نقط معينة، لا يمكن مقارنة بعضها ببعض. كان هاردر يكتب في بداية فترة التوسع الأوروبي. وقد رفض المحاولة غير الممكنة بأن تقوم « أوروبةٌ موحدة تتحوّل إلى طاغية ترغم جميع دول العالم على أن تفرح على طريقتها... إن فكراً متكبراً من هذا النوع أليس خيانة لجلال الطبيعة؟ ». ليس هدف التاريخ أن شعباً يجب أن يفرض نفسه على الشعوب الأخرى، ولكن السعي لبلوغ توازن وتناغم بينها.

في هذا المضمون ماذا يمكن أن يقال عن الإسلام، أو بالتالي عن العرب، لأن الإسلام، في نظر هاردر، كان تعبيراً عن الروح العربية؟ هو يعتقد بأن العرب، « منذ الأزمنة القديمة، قد تولدت فيهم أفكار رفيعة »، « وفي اغلب الأوقات عاشوا في حالة تأمل، رجالاً رومانسيين (كان هذا زمناً أخذت فيه صورة العربي ساكن الصحراء كشخص نبيل، تظهر في الكتابات في أوروبا، وخاصة في مؤلفات الرحالة كارستين نيبور، الذي نظر إلى البدوي على أنه حافظٌ لطيبة الطبيعة البشرية: « الحرية والاستقلال والبساطة »). كان هاردر يرى أن النبي، القابع في الصحراء، قد بعث الحياة بكل ما فيها من الشجاعة والامانة، فانتشل الناس من عبادتهم للقوى الطبيعية وجعلهم يعبدون الإله الواحد. وانتشلهم كذلك من « حالة الهمجية إلى درجة من الحضارة ». ولما اخذت فضائل الصحراء تضعف، توقفت الحضارة العربية عن النمو، ولكنها تركت شيئاً وراءها هو اللغة العربية، « اشرف ارث تركوه ». هذه اللغة ليست ارث العرب وحدهم، بل هي رابط للتفاعل بين الشعوب لم يكن له من قبل مثيل.[٣٨] (كان هاردر يكتب في زمن

كانت العربية فيه لا تزال تعد اللغة المشتركة لقسم كبيز من العالم المتحضر).

وبعد جيل، كانت محاولة لإضفاء معنى على تاريخ البشرية بمجملها. صاحب المحاولة هو ج.و.ف. هيجل (١٧٧٠- ١٨٣١)، في محاضرات حول فلسفة التاريخ القاها في جامعة برلين في العشرينات من القرن التاسع عشر. تصنيفه الأساسي ليس مخالفاً لتصنيف هاردر: انه يرى أن روحاً معينة تخلق المجتمع والحضارة وتحركهما، مع أن العلاقات بين الأرواح المختلفة لا ينظر إليها من زاوية واحدة. إنها في نظر هاردر، مرتبطة بالتوترات والنزاعات التي يمكن أن تصل في النهاية إلى التناغم والتوازن. وفي نظر هيجل، هي كلها ظواهر أو مراحل لروح كونية واحدة، وهي تسير على خط زمني. كل ما هو موجود في العالم يمكن أن ينظر إليه في خط من التطور التاريخي، يحمل معناه الخاص وغايته في ذاته. التاريخ هو « عرض الروح في سير العمل الذي يحقق القوى الكامنة فيه. ونهاية العملية ستكون الحرية، التي يمكن تعريفها بانها التحقيق الكامل لجوهر الناس في الفن والفكر والحياة السياسية. ان الأساليب التي تمكّن الروح من ان تحقق ذاتها هي آلام الأفراد ومصالحهم. ان التاريخ البشري يتألف من مراحل مختلفة، في كل منها تظهر الروح الكونية ذاتها في روح أو إرادة معينة مجتمعية أو وطنية. هذه الروح تسيطر في عصرها، ولكن لها حدودها، وعندما تهمل هذه الحدود، فإن روحاً جديدة تنبعث في شعب آخر، وعندها ينتهي دور الروح الوطنية التي عبرت عن المرحلة السابقة ».

اين يقف المسلمون أو العرب من هذه العملية؟ لقد أدّوا دوراً اساسياً فيها، لأن المجتمع البشري الذي تجسدت به الروح، في مرحلة من مراحل تطورها، كان مجتمعهم. دورها جاء ليؤكد: « مبدأ الوحدة الصافية: لا يقوم شيء آخر ـ لا شيء يصبح ثابتاً ـ وتبقى عبادة الإله

الواحد الرابط الوحيد الذي بواسطته يستطيع الجميع أن يكونوا قادرين على الوحدة ».

ان قبول هذا المبدأ وتوكيده من قبل المسلمين قد انتج رجالاً ذوي درجة اخلاقية رفيعة يملكون جماع الفضائل التي ترتبط بالشهامة والبسالة. ومع ذلك، فإن مجرد قوة المبدأ قد اشتملت على عناصر تقييدها.ان انتصار العرب كان انتصاراً للحمية، ناقلين فكرة الكونية إلى الأمام، ولكن على هذا الأسس لم يكن ثمة شيء ثابت. وعندما انطفأت شعلة الحميّة لم يبق شيء: « لقد اختفى الإسلام منذ زمن بعيد عن مسرح التاريخ وتراجع في استرخاء وخشوع شرقي »[٣٩].

قام الإسلام في مثل هذه الأنظمة الفكرية بدورٍ ثانوي. ولكن خلال الجيلين التاليين اصبح الإسلام واللغة العربية موضع عناية بصورة مباشرة واساسية لبعض اهتمامات الفكر العلمي الاوروبي. لقد ظهر نوع جديد من الدراسة، هو دراسة اللغات في صلاتها بعضها ببعض. وكان من الواضح، منذ زمن بعيد، أن بعض اللغات كانت تشبه لغات أخرى: اللغات المشتقة من اللاتينية أو العبرية والسريانية والعربية. وفي نهاية القرن الثامن عشر وضعت نظرية جديدة. ففي سنة ١٧٨٦ استطاع السير وليم جونز (١٧٤٦- ١٧٩٤)، وهو بريطاني مميّز بدراسة الأمور الشرقية، ويقيم في كلكوتا قاضياً في شركة الهند الشرقية، إظهار تشابه في المفردات والتراكيب بين اللغة السنسيكريتية وبعض اللغات الأوروبية، وربما كان التشابه حتى مع اللغة الفارسية القديمة. قد لا يكون السير جونز أول من لاحظ ذلك، ولكن فكرته لاقت قبولاً، خاصة لدى العلماء الألمان مثل فرانز بوب (١٧٩١- ١٨٧٦). وفيما اصبحت العلاقات بين ما بات يسمّى باللغات الهندية ـ اوروبية، أو الآرية خاضعة للدراسة، اصبح من الواضح انها ليست فقط لغات متشابهة، ولكن هناك مبادىء تكون على اساسها إحدى اللغات، أو شكل من أشكال

اللغة، قد تطورت في لغة أخرى، وان عدداً من اللغات المتشابهة يمكن أن تكون ذات أصل مشترك. يمكن تطبيق هذه النظرية، ليس فقط على اللغات الهندية ـ اوروبية، ولكن على اللغات الأخرى كذلك. فالعبرية والسريانية والعربية ولغات سواها يمكن أن نقول عنها: إنها تشكّل عائلة اللغات السامية.

وهكذا نشأ فقه اللغة المقارن، الذي احتضنه اليوم علم الألسنة، على الأقل في البلدان الناطقة بالانكليزية. وأصبح منذ القرن التاسع عشر أحد العلوم المتطورة، لأنه كان أكثر من مجرد دراسة لتركيب اللغات وتاريخها. ان تعبير « فقه اللغة » لا يعني في الالمانية والفرنسية فقط دراسة اللغات بل وما كتب فيها: النصوص التي تعتبر تراثاً للماضي، وخاصة تلك التي تعبّر عن نظرة جماعية للكون وموقع الإنسان فيه. وفي هذا المجال، أكد هاردر أن الإنسانية مقسّمة إلى أمم كل منها يرى نفسه ويرى العالم عبر لغة محدّدة. هذه الفكرة أخذها ولهالم فون همبولت (١٧٦٧- ١٨٣٧) وسواه واصبحت فكراً مألوفاً في عصر الرومانسية.

أحد الفروع المهمة لدراسة فقه اللغة كان علم الميثولوجيا، أو شبه العلم، لدرسها الذي طوره مٰاكس مولر (١٨٢٣- ١٩٠٠) وآخرون. وهو يرتكز على فكرة أن أقدم انتاج أدبي لشعب من الشعوب، أي حكاياته الشعبية وكتاباته الدينية، هي التي تكشف، إذا اخضعت لتحليلات لغوية دقيقة، عن عقليته الأساسية وتاريخه الداخلي: وهي العملية التي تطورت خلالها الديانة الرفيعة والفكر العقلاني من القصص والخرافات. وهكذا، فإن الدراسات المقارنة للغات التي تخطط بطريقة سليمة دقيقة، يمكن أن تكون دراسة للشعوب بعقلياتها الخاصة، نوعاً من تاريخ طبيعي للبشرية. إن هذه الدراسة، في رأي بعض علماء اللغة، قد بدت كما لو انها قوة محررة، تظهر النصوص الدينية رغم كونها طريقة

بدائية للتعبير عن الحقيقة عبر الخرافات، بأنها كانت قادرة على تحرير الفكر ليعبّر عنها بعقلانية.

هذا النظام من الأفكار كان له تأثير عميق وبعيد على العديد من حقول البحث. كان أحد الحوافز لخلق علم الانثروبولوجيا: درس بعض المجتمعات التي ما زالت موجودة ولكنها وقفت عند حدّ من التطور الذي مرّت به المجتمعات الأكثر تقدماً وأدى كذلك إلى وجهة نظر محددة بالنسبة إلى التاريخ الحضاري، وهو الأمر الذي لم يقبله جميع علماء فقه اللغة. مثل هذا الرأي عبّر عنه بقوة ارنست رينان (١٨٢٣- ١٨٩٢) إحدى الشخصيات المهمة في تكوين الأفكار الأوروبية حول الإسلام.

إن سيرة رينان الذاتية، « ذكريات الطفولة والصبا »، تكوّن لنا فكرة عن شخصيته[٤٠]. فهي تظهر كيف فقد رينان معتقده الكاثوليكي في معهد القديس سلبيس في باريس، مع احتفاظه بجدية اساسية في بحثه عن الحقيقة. إنه يعتقد بأن علم فقه اللغة هو الطريقة التي يجب أن يتبع فيها هذا البحث. بل انه قد تحدث حتى عن « الدين الفيلولوجيا »: الإيمان بأن دراسة دقيقة للنصوص في محتواها التاريخي باستطاعتها الكشف عن الطبيعة الأساسية للشعب، والبشرية. فهو القائل: « ان توحيد الفيلولوجيا والفلسفة، أو المعرفة الواسعة والفكر يجب أن يكون طبيعة النشاط الفكري في زماننا »[٤١].

كرّس رينان حياته لهذا النشاط، فكتب عن فيلولوجيا اللغات السامّية، وتاريخ اليهود واصول المسيحية، ونشر أيضاً دراسة حول الفيلسوف الإسلامي ابن رشد. ان مثل هذه الدراسات، في اعتقاده، قد أدّت إلى خلاصة مهمة: هناك مجرى طبيعي لتطور المجتمعات البشرية. بامكان هذه المجتمعات ان تمر عبر ثلاث مراحل من النمو الحضاري: الأولى هي تلك التي تدور حول الأدب الديني والأساطير، « والبشرية

تعكس ذاتها من عالم مصوغ من تخيلاتها الخاصة »؛ والثانية تلك التي تركّز على العلم؛ والثالثة هي المرحلة التي ستنتقل إليها البشرية في المستقبل، وسوف تكون ناجمة عن معادلة بين العلم وشعور « ديني » بالتوحد مع الطبيعة.(٤٢)

اعتقد رينان ان شعوباً مختلفة لديها امكانيات مختلفة للسير عبر هذا الممر. ان طبيعة اللغة تحدد الحضارة التي يمكن أن يعبّر عنها فيها، وبالتالي فإن الشعوب قادرة على انتاج الحضارات بمستويات منوعة. وأكد على وجود طبقات من الشعوب واللغات والحضارات. في المستوى الأدنى تكون الشعوب التي ليس لها ذاكرة جماعية، اي ليس لها حضارة. فوقها تأتي أولى الأجناس المتحضرة: الصينيون والآخرون الذين باستطاعتهم أن يرتفعوا إلى مستوى معيّن وليس أكثر. وفوق هؤلاء يأتي « الشعبان العظيمان والشريفان » الساميون والآريون. ان الحضارات الرفيعة نشأت من التفاعل بينهما. ولكنهما قدّما اسهامات غير متساوية لهذه الحضارات.(٤٣)

ان الروح الساميّة انتجت الوحدانية. وقد اكتسحت المسيحية والإسلام العالم، ولكن هذه الروح غير قادرة على انتاج أي شيء آخر: لا اساطير، وبالتالي لا أدب أو فن رفيع، بسبب « البساطة الهائلة التي تتسم بها الروح الساميّة، التي تقفل الدماغ البشري في وجه أي فكرة بارعة، وأي شعور رفيع، وكل بحث عقلاني ...».(٤٤) وبالتالي فقد حالت دون نمو العلم. ففي محاضرة حول « الإسلام والعلم »، اعاد رينان هذه الأطروحة بتعابير أخرى: « كل من زار المشرق أو افريقيا، جوبه بنوع الحلقة الحديدية التي تسجن رأس المؤمن، جاعلة إياه مغلقاً تماماً عن استيعاب العلم، وغير قادر على أن ينفتح على أي شيء جديد »(٤٥).

ان الروح الآرية هي التي خلقت كل شيء آخر: الحياة السياسية

بالمعنى الصحيح، والفن والأدب ـ إن الشعوب الساميّة ليس لديها شيء من ذلك، خلا بعض الشعر ـ وخاصة العلم والفلسفة. في هذه الأمور « نحن عالة على الإغريق كلّية. وحتى ما يدعى بالعلوم العربية فقد كان تكملة للعلوم الإغريقية، لم يقم بها العرب بل الفرس واليونانيون الذين اعتنقوا الإسلام. وهذا يعني أن الذين قاموا بها هم من الشعوب الآرية. والديانة المسيحية، بشكلها المتطور، هي كذلك من صنع الأوروبيين. وبالتالي فإن مستقبل البشرية تحتضنه أيدي الشعوب الأوروبية ».(٤٦)

كان هذا هجوماً عنيفاً، وفيه عنصر مجازي. لم يكن رينان يفكر في العالم الإسلامي فقط ولكن في الكنيسة الكاثوليكية وروحانية القديس سلبيس. وقد أدت نظرياته إلى ردود فعل عنيفة. فكتب جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩- ١٨٩٧)، وهو كاتب سياسي مسلم يؤمن في امكانية تجديد الإسلام، رداً على محاضرة رينان « الإسلام والعلم ».(٤٧) واستجاب عالم يهودي هنغاري ناشىء هو اغناس جولدتسيهر (١٨٥٠- ١٩٢١) لنظريات رينان حول الاساطير. ففي كتابه « الميثولوجيا عند العبرانيين » قال بأن العبرانيين القدماء كانوا قادرين بالفعل على خلق الأساطير، وبعضها تضمنته نصوصهم الدينية، التي يمكن فهمها فقط اذا ما فسّرت على ضوء فروع المعرفة الحديثة في حقلي الفيلولوجيا والمثولوجيا.(٤٨)

كان النقد التوراتي حقلاً من حقول المجهود العلمي، وثيق الصلة بالفيلولوجيا: اي اخضاع دراسة نصوص العهدين القديم والجديد لتحليل لغوي دقيق، للاستيثاق من الزمن الذي كتبت فيه وممن كتبها، وكيف اصبحت مترابطة بعضها ببعض، وما هي الحقيقة التاريخية التي تعكسها، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة. هذا المنحى من البحث ادى إلى نتائج هامة لدراسة الإسلام. فيما يختص بالعهد القديم، يلاحظ أن نتائج « النقد الرفيع » قد عبّر عنها تعبيراً محدّداً يوليوس

فالهاوزن (١٨٤٤- ١٩١٨) في كتابه « تاريخ إسرائيل »، الذي نشر سنة ١٨٧٨. فهو يرى ان اليهودية نشأت من ديانة موسى القديمة، وهي ديانة أخلاقية توحيدية بشّر بها الأنبياء. اما الشريعة والطقوس فقد تلت ذلك.(٤٩) وبطريقة مماثلة كان الاعتقاد بان دراسة العهد الجديد قد اظهرت بأن « المسيح التاريخي » جاء أولاً، وأن المبادىء والمؤسسات التي تدعى « المسيحية » نشأت فيما بعد.

مثل هذه النظريات يمكن أن تؤخذ على انها تؤمّن نموذجاً للتطور التاريخي لجميع الديانات. في البدء كان هناك رجل مقدس، أو « بطل ديني » بحسب تعبير شلايرماخر. وفي فترة متأخرة فقط، جرى التعبير عنه بالنظام الديني، عبر المبادىء والقوانين والممارسات والمؤسسات. ان مثل هذه الأفكار لها علاقة واضحة بتاريخ الإسلام. فإذا ما نظرنا إلى الإسلام، على هذا الأساس، فإنه يمكن أن يكون ذا اهمية خاصة للطالب الذي يدرس الدين.

يمكن أن ينظر إلى مثل هذه الإهتمامات في عمل فالهوزن نفسه. إنه، بالإضافة إلى دراساته اليهودية، قد تناول موضوع تاريخ الإسلام القديم. وهو يعتقد بأن معرفة أحوال الجزيرة العربية، قبل الإسلام وتكوُّن الإسلام، من شأنها أن توضح الطريقة التي دخل فيها العبرانيون التاريخ. فالبطل الديني، في نظره، أتى أولا. وهكذا فان فالهوزن، في دراساته الإسلامية، قد تناول محمداً، مؤسس المجتمع وقائده، فأكد على حياته وشخصيته.

ان تنامي المعرفة في العالم خارج أوروبا، وتوسُّع حب الاستطلاع العقلي عن كل شيء في الأرض والسماء، والحافز الذي قدمته تأملات الفلاسفة وتحريات علماء اللغة والعلماء التوراتيين، كل ذلك أدّى إلى تطور تقليد ذاتي في الدراسات الإسلامية، وأدّى إلى التجمع البطيء للمعرفة والتفهم المركز على دراسة النصوص المكتوبة، كما أدّى، لحدٍّ ما

أيضاً، إلى المراقبة المباشرة للواقع الحي. هذا العمل العلمي الذي بدأ في القرن السابع عشر، واستمر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى اليوم، ربما كان أكثر استمرارية في أهميته من الصيغ النظرية التي اعطته زخماً واتجاهاً.

لقد استغرقت الدراسات الإسلامية وقتاً طويلاً لتصبح فرعاً منفصلاً من فروع المعرفة. كانت في العديد من الجامعات ملحقة بالدراسات العبرية والتوراتية، وفي بعضها لا تزال تتعايش معها بطريقة متعبة، وهناك خطر في أن تُعزل عن مجرى الحياة الأكاديمية. وحتى زمن قريب، كان يقوم بهذه الدراسات عدد صغير من الأفراد. ففي جامعات اوروبا هناك استاذيتان للدراسات العربية أدّتا دوراً في غاية الأهمية: جامعة ليدن، حيث استمر التقليد الذي أوجده اربانوس؛ والكوليج دو فرانس في باريس، حيث درّس عدد من الأساتذة من بينهم علماء بارزون بشكل متواصل. وبانشاء مدرسة اللغات الشرقية الحيّة في فرنسا، في نهاية القرن الثامن عشر، حظيت الدراسات الإسلامية بدفع جديد. فقد أغنى سلفستر دو ساسي (١٧٥٨- ١٨٣٨)، الذي يعتبر مؤسس الدراسات الإسلامية الحديثة، التقليد الفرنسي.

ففي تقاليد ضعيفة، يتولاها وينقلها عدد صغير من العلماء الموزعين في اماكن مختلفة، تعتبر الاتصالات الشخصية ذات أهمية خاصة. إن هذه التعاليم تُنقل مشافهة كما تنقل مكتوبة. إن اكتشافات العلماء في ليدن وباريس وأفكارهم قد انتقلت بنوع من التعاقب الرسولي، وقد شكل العلماء سلسلة من الرواة. كان تأثير ليدن وباريس تأثيراً قويّاً، خاصة في البلاد الناطقة بالالمانية، التي اصبحت مركز الدراسات الاسلامية في اوروبا. وذلك بفضل مزيج من المعرفة الخاصة والمهارات، التي تعلمها الطلاب الألمان من التقاليد الهولندية والفرنسية السابقة، عبر أفكار عن الدين والتاريخ واللغة، نشأت في المانيا في ذلك الوقت.

ولعل فليشر (١٨٠١- ١٨٨٨)، تلميذ سلفستر دو ساسي، الذي درّس في جامعة ليزغ لمدة سنوات، وتيودور نولدكه (١٨٣٦- ١٩٣٠)، الذي قام بزيارة هامة إلى ليدن في اوائل عمره، ومن ثم علّم في جامعة ستراسبورغ، لعلهما كانا من اهم الشخصيات في الحقول العلمية الالمانية المزدهرة في ذلك الوقت، ليس لمجرد اعمالهما الخاصة فحسب، بل من أجل الطلاب الذين اخذوا عنهما وتأثروا بهما أيضاً[٥٠].

كان تقليد الدراسات الاسلامية في الجامعات الانكليزية اضعف واقل مركزية، ربما لاسباب متعلقة بانحطاطها في القرن الثامن عشر. وفي كامبريدج بدأ الاهتمام بهذه الدراسات ينتعش اواخر القرن التاسع عشر، عندما عيّن رايت (١٨٣٠- ١٨٨٩) استاذاً للعربية سنة ١٨٧٩ بعد ان درس في ليدن، ومعه دخلت كامبريدج التقليد الاوروبي العام، وتبعه عدد من العلماء المميزين مثل روبرتسون سميث (١٨٤٦- ١٨٩٤)، ونيكلسون (١٨٦٨- ١٩٤٥)، وبراون (١٨٦٢- ١٩٢٩). وفي اوكسفورد كانت سلسلة من الاساتذة، الذين تبعوا بوكوك، اول من تولى كرسي الدراسات العربية، ولكنهم لم يكونوا مميّزين. ولم يبدأ عهد جديد من الاساتذة المميزين إلاّ حين عُين مرجوليوث (١٨٥٨- ١٩٤٠) سنة ١٨٨٩. كان مرجوليوث ذا ثقافة واسعة، واكتسب معرفته للعربية والاسلام على نفسه ولم يكن له ذلك الاتصال الوثيق بالعلماء الأكبر منه سناً في هذا الحقل. في ذهنه فسحة من الخيالية، او ربما من السخرية، مما أدّى به احياناً إلى اقتراح نظريات يتعذّر الدفاع عنها. ولم تحظ الدراسات العربية في اوكسفورد بالاهتمام الواسع إلاّ لدى خليفته غيب (١٨٩٥- ١٩٧١)، وليس قبل اواسط القرن العشرين عندما بدأت الدراسات الاسلامية تكتسب اساساً ثابتاً في بريطانيا، وذلك بفضل تأسيس مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية، وتوصيات عدد من اللجان الرسميّة.

الذي كان ينقص الجامعات البريطانية والجامعات الأخرى سدّته، إلى حدّ ما، الخبرة المكتسبة من السفر إلى العالم الاسلامي والاقامة فيه. ومن بين المراقبين البارزين للامور العربية والاسلامية، كان لاين (١٨٠١- ١٨٧٦)، الذي عاش سنوات عدة في القاهرة. ولا يزال القاموس الذي وضعه للغة العربية الفصحى يعتبر اشمل قاموس وادق قاموس في موضوعه. وكتابه « سلوك وعادات المصريين المحدثين » الذي يعد وصفاً حيّاً ومفصلاً لحياة سكان القاهرة، يولّد لقارئه احساساً لا يولده العديد من المؤلفات العلمية، الموضوعة في ذلك الزمن، عن مجتمع مدني اسلامي وحضارة لا تزال حيّة في طور التغيير[٥١]. بالطريقة ذاتها قضى فون هامر بورغشتال (١٧٧٤- ١٨٥٦) بعض السنوات موظفاً في السفارة النمساوية في اسطنبول. وبعد رجوعه إلى ڤيِنّا نشر مؤلفات تناولت التاريخ العثماني والشعر العربي والتركي والفارسي، وكان لها تأثير على غوتّه وسواه من الأدباء الالمان في عصره.

إن فرصاً واسعة قد أتيحت امام موظفي الامبراطوريات الآخذة في التوسع، الأمبراطوريات البريطانية والفرنسية والهولندية والروسية، لتعلم اللغات الشرقية ومراقبة الحياة في البلدان التي خدموا فيها، وبعضهم اصبح من العلماء. ان تقليد العالم ـ الجنتلمان كان تقليداً قوياً، خاصة في الامبراطورية البريطانية بالهند، حيث استمر النهج الذي بدأه السير وليم جونز لدى العديد من الموظفين وضباط الجيش. كان هناك سبب واقعي لذلك: في الفترة الأولى على الأقل، كان القسم الأكبر من الأعمال الإدارية والمفاوضات مع الحكام المحليين يجري عبر اللغة الفارسية، لغة الحضارة في الامبراطورية المغولية وبعض الدول التي حلت محلّها. ومع ذلك كان هناك أيضاً الدافع الحقيقي المتمثل بالفضولية الفكرية والمخيلة.

وبمجيء القرن التاسع عشر، اصبح عمل العلماء الفرديين، على

تفرقهم وانعزالهم، اسهل بفضل انشاء جهاز دولي لتبادل الأفكار والمعلومات. لقد تأسست جمعيات علمية مثل « الجمعية الاسيوية البنغالية » سنة ١٧٨٩، و « الجمعية الملكية الاسيوية » في لندن سنة ١٨٢٣، و « الجمعية الآسيوية » في باريس سنة ١٨٢٢، و « جمعية المستشرقين الالمان » سنة ١٨٤٥. وكل جمعية من هذه الجمعيات اصدرت مجلّة تخصّها. وفي سنة ١٨٧٣، عقد أول مؤتمر دولي للمستشرقين. وكذلك نشأت شبكة من المراسلات بين العلماء. ان الحاجة للتغلب على الوحدة التي يعيش فيها الباحث المنفرد توضحها النصيحة التي يقدمها أحد هؤلاء المستشرقين، اغناس غولدتسيهر، إلى مراسل ناشىء يقول له: اجب دائماً عن الرسائل واحضر مؤتمرات المستشرقين.[٥٢]

كان على عدد صغير من العلماء المنعزلين نوعاً ما ان يعملوا اشياء عديدة، ولا يثير الدهشة إذا قلنا انهم لم يحققوا هذه الاشياء كلها بدرجات متساوية من الاتقان. عملهم الاساسي كان دراسة العربية وتدريسها، وكذلك تدريس سائر لغات الحضارة الاسلامية، واعداد الوسائل لفهم ما كتب بها. لقد الّفوا كتباً للقواعد مثل ما فعله سلفستر دي ساسي، ووليم رايت. ووضعوا قواميس مثل قاموس لاين، « القاموس العربي ـ الإنكليزي » وقاموساً تركياً ـ انكليزياً وضعه رادهاوس. وقاموا بفهرسة المخطوطات المتوافرة في المكتبات الأوروبية الكبيرة، ونشروا بعض المؤلفات المهمة في الفقة والشريعة والتاريخ والادب. بعض هذه الاصدارات كانت اعمالا جماعية قام بها العلماء في عدة بلدان: « تاريخ الطبري » نشره دي غويه (١٨٣٦- ١٩٠٩)، وآخرون، « وطبقات ابن سعد » قام بنشره ساخو (١٨٤٥- ١٩٣٠) وآخرون. (وحتى الآن لم ينشر سوى قسم قليل من وثائق الحضارة الاسلامية، والقليل من الذي نشر يعتبر طبعات علمية مرضية). وفي بعض الحالات ظهرت

ترجمات اساسها المنشورات مما أدخل موضوعات وصوراً جديدة إلى الحضارة الاوروبية. إن « الف ليلة وليلة » اصبحت معروفة منذ ان نقلها غالان (١٦٤٦- ١٧١٥) إلى الفرنسية؛ و« مقدمة ابن خلدون » لتاريخه الضخم اصبحت كذلك معروفة بفضل ترجمة دو سلاين لها إلى الفرنسية معتمداً على طبعة كاترمير (١٧٨٢- ١٨٥٢). و« شاهنامة » الفردوسي، الملحمة الوطنية لايران، حررها وترجمها إلى الفرنسية مول (١٨٠٠- ١٨٧٦)؛ كما نقل روكارت (١٧٨٨- ١٨٦٦) بعض الاشعار العربية إلى الالمانية ولايال (١٨٤٥- ١٩٢٠) بعض القصائد العربية إلى الانكليزية. وكذلك جلب عدد من الرّحالة معلومات عن طوبرغرافيا البلدان العربية والآثار الموجودة فيها، كما فعل دوطي (١٨٤٣- ١٩٢٦) في كتابه « رحلات في الجزيرة العربية »، وموزيل (١٨٦٨- ١٩٤٤) في سلسة من الكتب ترتكز على تنقل واسع في سوريا وبلاد ما بين النهرين وشمال الجزيرة العربية.[٥٣]

لو أن علماء القرن التاسع عشر لم يفعلوا سوى هذا، لاستحقوا تقدير الذين جاؤوا بعدهم. لقد حاول بعضهم على الأقل الذهاب إلى أبعد من هذا وإدخال ما اكتشفوه في اطار أوسع وكان من الطبيعي ان يبنوا هذا الإطار من الأفكار التي كانت شائعة في زمانهم. وعلى العموم، فقد ظل جهدهم في المقياس العلمي ثانوياً فلم ينتج افكاراً تستطيع اخصاب حقول أخرى من المعرفة.

ان اهم الافكار الاساسية في القرن التاسع عشر، بالنسبة إلى الذين كانوا يعملون في هذا الحقل، كانت تلك المتعلقة بحضارة تطورت بفضل جهود تراكمية بذلها اشخاص على مدى الزمن ولها طبيعة فريدة عبروا عنها من جميع وجوهها. وربما كانت أولى المحاولات المنظمة للنظر في تاريخ الاسلام من هذا المنظور، تلك التي قام بها الفرد فون

كرمير (١٨٢٨- ١٨٨٩م)، وهو مستشرق نمساوي درس في الاكاديمية الشرقية في فيِنَّا حيث درّس هامر بورغشال سابقاً، ثم دخل في الخدمة القنصلية للامبراطورية النمساوية، وخدم حوالي ثلاثين سنة في الاسكندرية والقاهرة وبيروت وسواها. ومن بين مؤلفاته كتاب حول تاريخ الحضارة في عهد الخلفاء، نشر في جزءين بين عامي ١٨٧٥ و ١٨٧٧. افكاره الاساسية التي تدعمها معرفة واسعة أخذها عن هاردر وهيغل وسائر المفكرين الالمان. فهو ربما كان أول مؤرخ غربي تأثر بكتابات ابن خلدون (١٣٣٢- ١٤٠٦)، المفكّر والمؤرخ العربي الشهير. وقد وضع كتاباً عنه. ان المقولة الاساسية في افكاره هي أن الحضارة أو المدنية تعبير شامل عن روح الشعب. وكان يعتقد بأن هذه الروح عبّرت عن نفسها بطريقتين رئيسيتين: الدولة، الظاهرة الاجتماعية التي تقيد القوانين نهوضها وسقوطها، والافكار الدينية التي تكوّن حياة العائلة والمجتمع. هذان العاملان كانا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً احدهما بالآخر. فطبيعة مجتمعٍ ما وحضارةٍ ما وقدرهما كانت تحددهما أفكار الحضارة المتقدمة[٥٤].

إن اهم شخصية كونت صورة علمية اوروبية عن الاسلام، في تطوره وطبيعته كنظام ديني وحضاري، ربما كانت شخصية اغناس جولدتسيهر، وهو يهودي هنغاري نشأ في بودابست، وترك لنا سجلاً عن حياته الأولى ومفكرة لسنواته الأخيرة، القت الكثير من الضوء على تكوين عقليته[٥٥]. إنّ جولدتسيهر قد تلقّى تعليماً مدنياً حديثاً في جامعة بودابست، ويبدو أنه تأثر تأثراً عميقاً باختمار الأفكار في هنغاريا في ذلك الوقت[٥٦] فبموجب « تسوية » ١٨٦٧، اعطيت هنغاريا استقلالاً فعلياً ضمن الامبراطورية النمساوية، واصبحت ملكية مزدوجة. إن أول حكومة لها كانت تحبذ تحرير اليهود، وكانت فكرة إقامة وحدة حضارية تتخطّى فروقات العرق والدين فكرة رائجة. ولقد حاز الشاب

جولدتسيهر، بفضل رعاية وزير التربية اتفوس، منحة دراسية في الخارج، فقضى بعض الوقت في ليدن، وسنتين في ليبزغ حيث درس على فلايشر تلميذ سلفستر دو ساسي، وأخذ يهتم بموضوع الدراسات الإسلامية. إن فلايشر كان استاذه الحقيقي، وعندما مات قال جولدتسيهر: « لقد شعرت كما لو أن جزءاً من حياتي قد انتهى. فطالما بقي المعلم على قيد الحياة كان المرء يعتقد بأنه تلميذه الدائم »[٥٧].

من خلال دراسته في تلك السنوات، اصبح جولدتسيهر واعياً للفكر وللعلم الالماني الحديث. قرأ فلسفة هيجل، واعمال النقد التوراتي واللاهوت البروتستنتي، والفيلولوجيا والافكار التي احاطت بها. وبسبب هذه القراءات انطلقت سلسلة افكاره مما ادى إلى ظهور أول كتاب له بعنوان: « الميثولوجيا عند العبرانيين ».

وكان إلى ذلك قد حصّل نوعاً آخر من التعليم هو التعليم اليهودي التقليدي. كان يملك معرفة عميقة للعبرية والتلمود، وبقيت طبيعة اليهودية ومستقبلها في صلب اهتماماته. وقد كتب سنة ١٨٦٧ يخبرنا بأن « اليهودية كانت نبض حياتي ». ومع ذلك فإن يهوديته لم تكن كتلك التي كانت للعلماء التقليديين. لقد قَبِل افكار العلم الحديث التي تتناول الكتاب المقدس بالنقد، والتي وصلت إلى المجتمعات اليهودية الناطقة بالالمانية عبر كتابات امثال ابراهام غيغر (١٨١٠- ١٨٧٤). ان اليهودية الصحيحة، وفقاً لرؤية هذه المدرسة من التفكير، كانت بالضرورة الايمان بتوحيد الانبياء، ثم تأتي الشريعة والطقوس الدينية التي هي نتيجة لأزمنة واماكن خاصة. كان لهذه الفكرة تأثير على الممارسة الدينية وكذلك على الدراسة العلمية. فالنصوص الدينية يجب أن تدرس ضمن محتواها التاريخي، ويمكن استخدامها بطريقتين: لالقاء الضوء على الأحداث والأشخاص التي ادّعت أنها تدوّن التاريخ؛ وكذلك، وحقاً، وقبل كل شيء، لالقاء الضوء على العصر التي انتجت فيه.

في أوائل العشرينات من عمره، اضيف تأثير ثالث إلى ثقافته. لقد اتيحت له فرصة السفر إلى الشرق الأدنى. ففي سنة ١٨٧٣- ١٨٧٤، قضى بضعة اشهر في بيروت ودمشق والقاهرة. لم يكن لبيروت كبير اثر في نفسه، ولم يتأثر بالمرسلين الاميركيين وبالذين اعتنقوا مذهبهم. بيد ان الاسابيع التي قضاها في دمشق كان لها تأثير دائم على حياته. فقد اتاحت له الفرصة الأولى للدخول إلى جمهورية الفكر الإسلامي. لقد اجتمع بعدد من علماء الدين ورجاله، ووصف هذا الوقت فيما بعد على انه « اجمل جزء من حياتي ».[٥٨] وفي القاهرة التقى علماء أيضاً، من ضمنهم المصلح جمال الدين الأفغاني. وحصل على اذن لحضور حلقات التدريس في الأزهر، المركز المهم لتعليم الديانة الإسلامية. ولعله كان أول عالم أوروبي تتاح له هذه الفرصة.

لقد تركت هذه الزيارة أثراً واضحاً في نفسه. فكونت له، عن الاسلام كمجتمع حيّ، وغياً لم يفارقه قط، على الرغم من انه رجع مرّة أخرى إلى مصر في زيارة قصيرة جداً. لقد علمته أهمية الشريعة في فكر ـ عالم الإسلام. وفوق ذلك بدا الإسلام له انه الدين الذي يجب أن تناضل باقي الديانات من اجله: بتوحيد صافٍ، استجابة سلمية لدعوة الله نحو قلب الإنسان: « الدين الوحيد الذي حرّمت فيه الخرافات والعناصر الوثنية ليس عن طريق العقل بل عن طريق التعاليم المتشدّدة ».[٥٩] إنه يخبرنا عن تحول بارز تناول حياته في تلك الأشهر فيقول: « ان اتجاهي الفكري قد تحوّل كليّاً نحو الإسلام، وهكذا شعوري... لم أكن أكذب عندما قلت اني أؤمن برسالة محمد النبوية... ان ديني أصبح منذ الآن ديانة الكون التي دعا إليها الأنبياء »[٦٠].

الإسلام، كما نظر إليه في تلك الأشهر، شكّل محكاً يستطيع بواسطته أن يحكم على سائر الديانات الموحّدة. لقد تمنى أن يفعل ما

في وسعه لدعوة اليهودية للعودة إلى ما يعتقده انه حقيقتها. ولكي نحكم انطلاقاً من مفكرته، فإنه كان يضمر بعض الكره للمسيحية، على الأقل كما شاهدها في الأرض المقدسة، وكان من عادته أن يكتب اشياء لاذعة قد لا تعبّر عن آرائه الحقيقية. ويبدو انه كان يطمح إلى وضع كتاب مقارن عام يتناول فيه الحضارات البشرية، ولكن حال بينه وبين تحقيق ذلك ضغط العمل. وفي الوقت الذي عاد فيه إلى بودابست، بعد السنوات التي قضاها في الدرس والسفر، اصبحت الغيوم تكتنف الجوّ الليبارالي الذي كان سائداً في هنغاريا. كان اتفوس قد توفي والحكومة قد تبدلت. لم يعط مركزاً اساسياً في الجامعة حتى سنة ١٩٠٤، وكان يحصل على قوته كسكرتير للجالية اليهودية في بودابست. مفكراته مليئة بالتذمر الصريح من العمل الرتيب والحقير الذي كان عليه أن يقوم به، والطريقة التي كان اليهود الأغنياء المسيطرون على الجالية يعاملونه بها. هنا يكمن سرٌّ من أسراره. لقد عرض عليه كرسي الاستاذية في جامعات براغ وهيدلبرغ وفي اماكن أخرى، كما فوتح بشأن تولّيه كرسي الاستاذية في جامعة كامبريدج في سنة ١٨٩٤. لم يكن محتّماً عليه البقاء في بودابست، وليس واضحاً لماذا فعل ذلك. قد يكون السبب التزامات عائلية، ولكن يمكن أن يكون بسبب اخلاصه لهنغاريا واعتقاده انه يجب على كل رجل أن يكون له مكانه في العالم.

لعلّ مؤلفه المفصل عن الاسلام هو أكثر أهمية مما قدّر له أن يكون. لقد بذل أقصى جهده لدراسة الموضوعات الدينية والقانونية للنصوص الاسلامية في مضمونها التاريخي. وطبّق الطريقة النقدية التي تعلمها في المانيا على ما يمكن أن يشكل أهم مؤلفاته وأشهرها: « الحديث ». إنه لم ينظر إلى الحديث على انه نص مقدس وصلنا دون تغيير منذ عهد الرسول والصحابة، بل نظر إليه كنصوص كتابية انتجتها عملية تجميع تدريجي عبر العديد من الاجيال. ومن هنا ينبغي ألاّ يقبل النص دون

تساؤل كسجل لما صدر عن النبي محمد ﷺ من أقوال وأفعال، بل لقيمته الأساسية في تسليط الضوء على النظريات الدينية والسياسية في القرون الأولى من التاريخ الاسلامي. هذا التبصّر كان له تأثير عميق على الدراسات التي تلت وتناولت الفقه والشريعة الاسلامية.[٦١]

إن نظرة جولدتسيهر الشاملة إلى الطريقة التي تطور بها الاسلام، كنظام ديني، تظهر في سلسلة من المحاضرات كتبها في العام ١٩٠٧ لتلقى في الولايات المتحدة الأميركية، ولكنه لم يلقها، فنشرها فيما بعد في « مقدمة للفقه والشريعة الاسلامية ».[٦٢] تظهر في هذا الكتاب محاولته لوضع ظاهرة الاسلام في اطار مشتق من الفكر الالماني التأملي للقرن التاسع عشر. ونقطة انطلاقها هي نظرية شلايرماخر في الدين، ومضمونها: أن اساس الاديان جمعاء هو الشعور بالاتكال، لكنه يتخذ في كل دين شكلاً خاصاً هو الذي يحدد شخصيته وتطوره. ان الشكل الذي يتخذه هذا الأساس في الاسلام هو التسليم، وهو المعنى الحرفي لكلمة « اسلام » ذاتها: على المرء أن يسلّم ارادته للقدرة الإلهية غير المحدودة. هذه هي الفكرة الاساسية، لكنها تطورت تدريجياً. ومنذ تلك اللحظة بدأ ما نسميه الاسلام. فجذب إليه عناصر من الانظمة الدينية للحضارات المندمجة في عالم الاسلام الكوني: اليهودية والمسيحية والزرادشتيه والقرون الوسطى الكلاسيكية المتاخرة. وهكذا رأى جولدتسيهر أن تطور الاسلام شبيه، على العموم، بالديانات الأخرى التي تعتمد على النبوءة، وكما ينظر إليها العلماء واللاهوتيون في زمانه: أولاً جاء النبي، ثم ثبت الوحي النبوي في كتاب مقدس، ثم حاول اللاهوتيون شرحه والدفاع عنه، وحاول العلماء (رجال الشرع) تحديد تضميناته العلمية. في اثناء هذه العملية حامت حول الدين اغراءات العالم ومخاطره. آمن المسلمون أن القرآن كلمة الله. ثم جاء تطوير الشريعة أو النظام الاخلاقي المثالي ليضع الاطار الاساسي والمحدد في

الاسلام كنظام. وكان لهذه العملية محاذيرها، إذ بإمكانها اخماد الرغبة في القداسة الكامنة في قلب جميع الديانات (لا شك في أن جولدتسيهر كان يفكر هنا كذلك باليهودية التلمودية). كانت الصوفية المعادل الضروري لذلك التوكيد على الرغبة في القداسة والحاجة إليها، من أجل علاقة شخصية مع الله. كان جولدتسهير من العلماء الأوائل الذين رأوا أهمية الصوفية في النظام الاخلاقي للإسلام. فالصوفية، كما رآها، كانت القناة التي جاءت من خلالها المعتقدات الاساسية إلى الإسلام. ومع ذلك فلم تستطع هذه المعتقدات ان تهدم فكرة التسليم وكل ما ينتج عنها: « ان حياة تعاش في روح الاسلام باستطاعتها أن تكون حياة خلقية نقية تتطلب الحنو والشفقة على مخلوقات الله، والصدق في المعاملات، والحب والاستقامة واخضاع النزوات الخاصة ».[٦٣] وقد رأى جولدتسيهر أن روح الإسلام لا تزال حيّة. فكتابه لم يكن مجرد سجل لشيء وجد في الماضي، انه يظهر اهتماماً بالحاضر والمستقبل.

إن مؤلفات جولدتسيهر تحملك على الإحساس أن الاسلام حقيقة حيّة تتبدل مع الزمان، ولكن تبدلاتها لا تفلت من السيطرة، ولو إلى حد ما، وتدخل فيها رؤيةُ: كيف يجب أن تكون « حياة تعاش بروح الاسلام ». في هذه الحياة استنباط للتوازن بين عناصر هي الشريعة، وحفظٌ لهذا التوازن، وايضاح لكلمة الله في قواعد اخلاقية صالحة للعمل والتصوف، هي تعبير عن الرغبة في النقاء الروحي، تحمل إلى جوهرها افكاراً من الحضارات القديمة المنغمسة فيها؛ تدعهما نخبة من العلماء في المدن الاسلامية العظمى، وهي مستمرة في حياتها ونموها. وهذا بعيد بعداً كبيراً عن الرأي الذي يعود إلى قرن مضى، إذ اعتبر الكتّاب الاسلام من صنع رجل واحد، تدعمه بداوة، وقد فقد أهميته في تاريخ العالم لما انطفأ وهج القفزة الأولى!

هناك افكار مشابهة قدمها عالم آخر من جيل جولدتسيهر ولكن في اتجاه مخالف. إنه سنوك هورغرونبه (١٨٥٧- ١٩٣٦)، الذي ربما كانت تقاليد مدرسة ليدن قد بلغت ذروتها فيه. وبعد دراسته في ليدن حصل حدثان مهمان في حياته. الأول كان اقامته سنة في مكة المكرمة في العام ١٨٨٤- ١٨٨٥، كراغب في فهم الاسلام. وكانت حصيلة ذلك كتابه « مكة »، الذي يتناول وصف الحج والحياة في المدينة المكرّمة. والكتاب يرتكز على ملاحظاته الخاصة، وينتقد بعض الانماط الغريبة الجامدة للمجتمع الإسلامي. ان فكرة المسلم عن الرقّ مثلاً، تختلف كثيراً عن تلك التي نتجت من ممارسات المستوطنين الاوروبيين في اميركا. ويوضح هورغرونبه « ان العالم المسيحي يقف من الاسلام موقفاً يتصف بسوء الفهم والتزييف ».[٦٤] وكذلك فإن العائلة المسلمة ليست بصورة عامة كما كان يقال عنها: فالحجر على المرأة ليس تاماً، والزواج من امرأة واحدة اكثر شيوعاً، وقد تتزوج المرأة عدة مرّات. وربما كان اهم ما يدل على اتجاه كتابته فيما بعد ملاحظته عن الشريعة الاسلامية وقوله: « انه لمن الخطأ ان نفترض أن الشريعة الاسلامية قد سيطرت حقيقة على الحضارة، او انها بقيت على اتصال وثيق بحاجات المجتمع ».[٦٥]

ان اهيمتها لا تعود إلى كونها شريعة. إنها تعود إلى نظام مثالي للخلقية الاجتماعية، وأن اثرها في الممارسة أثر مهم كمرجعية « عندما تصبح الاوقات مقلقة ». وأهم من النص الحرفي للشريعة، من حيث التأثير على حياة الناس في مكة، تعاليم الفرق الصوفية من حيث علاقتها بالممارسة والنظام الاخلاقي والتأمل الذي يؤدي إلى الإحساس بوجود الله. ان تعاليم الفرق الصوفية لا تعتبر بين المثقفين بديلاً من التعاليم الدينية، بل وسيلة لدعم النزول عند حكم الشريعة؛ أما غير المثقفين، فإنها تركّز معهم على اداء الواجبات الدينية، وتعبر معهم عن المشاعر الانسانية مع السيطرة عليها.[٦٦]

بعد اقامة سنكوك هورغرونيه في مكة، أقام فترة طويلة في اندونيسيا، التي كانت يومها مستعمرة هولندية، من العام ١٨٩٩ إلى العام ١٩٠٦، وكانت اقامته كمستشار للحكومة المستعمرة حول السياسة الاسلامية. وكان هذا الحدث الثاني المهم في حياته. فقد دعمت هذه التجربة ما كان قد تعلمه في مكة، من أن الاسلام حقيقة حيّة ومتغيرة. وما يقصده المسلمون بذلك هو أن الاسلام يتبدل باستمرار بسبب الظروف الخاصة للأزمنة والأمكنة. وحتى الصيغ النظرية لأهل الشريعة المتصوفين قد تغيرت مع الوقت. وهذه العملية بدأت من زمن بعيد، عندما توافق «التوحيد المعتدل» والمثل الدينية لغربي آسيا ومصر، اللتين كانتا قد تشربتا الفكر الهيليني.[٦٧] فإذا رغب غير المسلمين في فَهْم الاسلام، فإن عليهم ان يدرسوه في حقيقته التاريخية، من دون احكام تقييمية لما يجب أن يكون.

يعتقد هورغرونيه ان النظرة الاسلامية، كيفما حددت، ليست كافية بذاتها لتفسير كل ظاهرة من ظواهر ما يسمّى «بالمجتمعات المسلمة». يجب أن ينظر إلى هذه المجتمعات «كحقول تفاعل قوى»[٦٨]. إنها نتيجة للتفاعل بين نموذج مستمد من تعاليم الاسلام، والطبيعة الخاصة لمجتمع معين خلقته تجربة تاريخية تراكمية طويلة الأمد ضمن محيطه الطبيعي. كان لهذه الفكرة مضامين واقعية. إن هورغرونيه، بوصفه مستشاراً للحكومة، سلم جدلاً بأن الحكم الأوروبي سيستمر إلى ما لا نهاية له، ولكنه اعتقد بأنه يجب أن يمارس بطريقة ملائمة للتطور الطبيعي للمجتمعات الاسلامية في اندونيسيا. ان التربية الحديثة والعملية الاجتماعية ستقودان إلى تغييرات تنتهي بدورها إلى تطور حضارة مدنية وعقلانية، ولن يكون للشريعة أي دور في ذلك.[٦٩]

ان الفكرة القائلة بأن الاسلام أكثر من مجرد كلمات في نصوص، بل هو شيء حيّ في الفرد المسلم، كانت فكرة حديثة في الدراسات

الأوروبية. وقد عبّر عنها بطريقة اشمل، وجدّ فرديّة، عالم ينتمي إلى الجيل التالي، يعترف بدَينه للاساتذة السابقين، وخاصة جولدتسيهر. إنه لويس ماسينيون (١٨٨٣- ١٩٦٢)، الذي يتبوأ مكانة مهمة بفضل طروحاته المتقدمة على المفكرين المسيحيين الذين اهتموا بدراسة الإسلام في باريس وغيرها. ولكي نشرح فكرته، من الافضل ان نبدأ من حيث بدأ هو. فبعد دراساته الأولى في باريس، وزياراته إلى شمال افريقيا، قضى فترة دراسة اضافية في القاهرة، ومن هناك ذهب في بعثة للتنقيب عن الآثار في العراق. ووفقاً لما يذكره، فقد أوقفته السلطات العثمانية في مايو (ايار) سنة ١٩٠٨، واتهتمه بأنه جاسوس، وسجن وهدّد بالموت. حاول ان ينتحر وتراجع « بسبب خوف مقدس في نفسي »، وبسبب ما دعاه بحضور اشياء غير مرئية لتشفع له، وظهور نوع من رؤية الله، تبع ذلك شعور بالغفران والانعتاق. يقول: « تذكرت فجأة وعيناي مغمضتان على رؤية نار داخلية تحاكمني وتحرق قلبي وكأنني امام حضور إلهي لا يمكن التعبير عنه، حضورٍ خلاّق يوقف ادانتي بصلوات اشخاص غير مرئيين، زوارٍ لسجني، التمعت اسماؤهم فجأة في مخيلتي »[٧٠].

ولأول مرّة اصبح قادراً على الصلاة، وأول صلاة كانت باللغة العربية. وأُفرج عنه واستعاد صحته بفضل عائلة من العلماء العرب المسلمين في بغداد توسطت له.

ان روايات ماسينيون لهذه الأحداث تطرح أسئلة متنوعة، أوّلها: ما الذي حدث فعلاً في ذلك اليوم من شهر مايو(ايار) سنة ١٩٠٨؟ انه من غير الممكن ان نجيب بشيء من التأكيد، بَيْدَ ان الشكوك قد اثيرت حول روايته. ليس من المستغرب، في ظروف الامبراطورية العثمانية في ذلك الوقت، ان توقف السلطات المحلية فرنسياً يتجول في الضواحي، ولكن نادراً ان يحكم عليه بالإعدام. وتفيد سجلات القنصل الفرنسي في ذلك الزمن فقط ان ماسينيون اصيب بحمّى، قد تكون ناتجة عن

ضربة شمس.[٧١] والذي يبدو محتملاً ان ماسينيون قد تعرض لنوع من الانهيار العصبي في صحته، أدّى إلى لحظة اضطراب في الوعي، انتهى بحدوث ازمة اخلاقية وروحية، جعلته ينصرف عمّا كان يعتبرهُ الاضطراب الاخلاقي في حياته الباكرة (تخوف مقدّس من النفس). ليس المهم ان نسأل: ماذا حدث؟ المهم: ان ننظر إلى المعنى الذي جعله هو نفسه، للازمة. لقد ولّد الحادث في داخله نوعاً من النظرة إلى التاريخ، أو قوّى هذا النوع، وولّد نظرةً ما إلى الإسلام.

يقف ماسينيون في معارضة واعية لنوع من المقاربة التاريخية التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر: وهو الرأي الذي نظر إلى التاريخ على ان له معنى في داخله يتحرك بدينامية ذاتية نحو هدف باستطاعته ان يحققه في هذا العالم، وفكّر في التجمعات العظيمة، اوطاناً او اجناساً أو طبقات، على انها حاملة لهذه الحركة. معنى التاريخ، عند ماسينيون، يجب أن نجده في تفاعل نعمة الله في الأرواح الفردية، تفاعلا يتخطى كل الحواجز القائمة بين المجتمعات البشرية، حتى المجتمعات الدينية، وكانت نهايتها هدفاً يتخطّى حدود العالم الفاني. لقد كشفت هذه العملية النقاب عن ذاتها قبل كل شيء في حياة بعض الافراد الذين اصابتهم النعمة بطريقة خاصة وتجاوبوا معها كليّاً، فكانوا شهوداً على حضور الله. وإذا ما دعت الحاجة، حتى بالاستشهاد، كان باستطاعة مثل هؤلاء الشهود تقديم آلامهم نيابة عن آخرين. هنا نجد أثراً من الفكر الكاثوليكي الفرنسي العائد إلى اواخر القرن التاسع عشر. فبعض المفكرين يرى أن الفكرة المسيحية التي تقول بتحمل الآلام عن الآخرين قد تطورت إلى مبدأ « الاستحالة »، اي ان الآلام المقدمة ليست من اجل جميع البشرية، بل من أجل مقاصد خاصة، وليست فقط من اجل الآخرين بل من اجل خطاياهم. من الممكن ان يكون ماسينيون قد تعلم هذه الفكرة من الروائي جي. كا.

هيوسمانس (١٨٤٨- ١٩٠٧)، الذي كان قد عرفه في اوائل شبابه.(٧٢)

يرى ماسينيون أن هناك خطاً دائماً لمثل هذه البدائل، وان تأثيرها يمكن أن يمتد إلى ما بعد موتها. ومن الممكن ان الفكرة التي نمت في عقله كانت ستصبح إحدى هذه السلاسل من الشهود، بواسطة الصلاة أو الشفاعة او حتى الاستشهاد. انه لم يتحدث بزهو عن رسالة خاصة. إنه، بالأحرى، قد تحدث بروح من عدم الجدارة. لقد كتب احياناً عن نفسه كما لو انه « طريد العدالة ».والذين اجتمعوا به كانوا واعين لنوع من الكفاح في داخله بين قوى متصارعة.

كانت له ايضاً نظرة شخصية جداً إلى الاسلام. ان تكونه اللاهوتي يمكن ان يثير بعض الشك بين المسيحين: فقد ينظر إليه على انه يتضمن ان الاسلام كان سبيلاً بديلاً من الخلاص. كان كاثوليكياً، ولكنه اصبح، اواخر حياته، كاهنا في كنيسة الروم الكاثوليك، وموقعه الاساسي ظل في اطار الاهتمامات المسيحية المحتملة. كان يعتقد أن الإسلام تعبير حقيقي عن الايمان التوحيدي الذي يقول انه يتحدر من ابراهيم عن طريق اسماعيل، وان له رسالة روحية ايجابية: ان يقوم بتأنيب عبدة الأوثان الذين لا يعترفون بوجود الإله الواحد(٧٣). باستطاعة المسلمين ان يعطوا المسيحيين نموذج الايمان. كان هذا موضوعاً مألوفاً في كتابات بعض الكاثوليك في ذلك الزمان، امثال تشارلز فوكو، وارنست بسكاري، حفيد رينان. وبسبب ذلك، اعتقد بأنه على المسيحيين واجب تجاه المسلمين. ربما كان الغريب الذي زار ماسينيون في محنته صورة عن الله، أو البشري المنفي، التائه الذي يطرق الباب طالباً الدخول. في رأي ماسينيون ان كرم الضيافة فضيلة اساسية، لأنها تتضمن اخلاصاً وشجاعة. في اواخر حياته قاده هذا إلى معارضة ناشطة للسياسة الفرنسية في عهد الثورة الاستعمارية: في مدغشقر والمغرب، وخاصة في

الجزائر. في اوائل حياته، كانت له، كأغلب ابناء جيله، صلات بالرسالة الاستعمارية الفرنسية، ولكنه، فيما بعد، اخذ ينظر إلى الحكم الاستعماري على « انه اساءة إلى الضيافة »، وانه تعبير عن « غضبنا المدني كي نفهم ونحتل ونملك».[٧٤] كان يرى بأنه، في ما يجاوز نطاق العمل السياسي، يتوجب على المسيحيين ان يجذبوا المسلمين إلى الحقيقة الكاملة عبر الصلاة والابتهالات، وببذل أرواحهم وآلامهم نيابةً عنهم. إن في وسع المسيحيين القيام بهذا الدور في الصلاة المشتركة مع المسلمين. هذا يفسّر اهتمام ماسينيون بالأماكن التي يستطيع فيها المسيحيون والمسلمون ان يشتركوا في الصلاة: القدس، ومقام النبي ابراهيم في الجليل، ومزار مقدس في بريتاني « لأهل الكهف السبعة في افسوس »، وهم المعروفون في التقاليد المسيحية والذين ورد ذكرهم في القرآن.

كان من الطبيعي ان يكون لماسينيون، الذي كان يؤمن بمثل هذه المعتقدات، اهتمام خاص بمجال واحد للروحانية الاسلامية، هو طريق المتصوفة الذين لم يحاولوا فقط أن يطيعوا ارادة الله، كما تظهر في القرآن، بل تقربوا منه عن طريق الابتعاد عن الاشياء الدنيوية، وباتباع نظام روحاني خاص. كان القسم الأكبر من عمله، كعالم، مكرساً لدراسة التصوف. ولكن ما قام به ظل يسير في الخط القديم، اي في نطاق التقليد الفيلولوجي للقرن التاسع عشر، كاكتشاف النصوص ونشرها، وتحليلها بعناية للبحث عن المعنى الدقيق للكلمات. وقد كتب في تطور المصطلحات الصوفية، وكذلك في الفلسفة الاسلامية.[٧٥] كان مهتماً باظهار كيفية نشوء الصوفية، لا من طريق الأخذ عن المسيحية الشرقية أو الهندوكية، بل من طريق تطور داخلي، إذ ان بعض المسلمين أخذوا تعاليم القرآن بجدّية، وهؤلاء تأملوا فيها وحاولوا استخلاص ارتباطها بالحياة الروحية. كان لديه شعور بالاهمية الكبرى

التي للقرآن في حياة المسلمين الداخلية من حيث انه « ذخيرة شفهية » تحتوي على تاريخ الكون، وقواعد حكيمة للعمل، ودليل للتفحص الاخلاقي، وتركيز الروح على الله.

اشهر كتاب الّفه ماسينيون دراسته عن الحلاّج (ت ٩٢٢م)، المتصوف الشاعر والفقيه، الذي اتهم بالقاء ظل من الشك على لزوم التقيد الصارم بالواجبات الاسلامية. قيل انه أكّد أن المرء يستطيع أن يحجّ في غرفته بدلاً من الذهاب إلى مكّة، وان الكعبة، وهي الصرح المقدّس الذي يقع في صلب شعائر الحج، يجب تحطيمها لكي يعاد بناؤها بالحكمة. وفوق ذلك، كان هناك شك بأنه كان يقول: انه، في لحظة الاتحاد الصوفي، بامكان شخصية المتصوف البشرية ان تذوب في ذات الله. هناك قول مشهود ينسب إليه، مع انه ليس من المؤكد انه قاله وهو: انا الحق او انا الله. يمكن أن نفهم من ذلك انه يتضمن « احدية » صرفة تتعارض مع فكرة سمّو الله. لقد حوكم الحلاّج على اقواله، وربما لخلفيات سياسية ايضاً، وحكم عليه بالموت واعدم في بغداد.

دراسة الحلاّج كانت اطروحة ماسينيون للدكتوراه، انجزها فعلياً حوالي عام ١٩١٤، ونشرت في العام ١٩٢١، وقد استمر في العمل على هذا الموضوع حتى نهاية حياته. نشرت منها طبعة منقحة بعد وفاته.[٧٦] انه مؤلَّف فيه معرفة وافية وفكر اصيل. لقد استخدم ماسينيون المصادر الصغيرة المتفرقة ليؤلف قصة حياة الحلاّج، ويظهر تطور المراحل في حياة المتصوف، عبر التوبة ونكران الذات والتطهر، إلى نوع من التجربة للاتحاد في ذات الله. وتظهر هذه الدراسة ايضاً العلاقة بين اقواله وكتاباته بتطور بدايات الفقه الاسلامي والشريعة والتصوف. هذا كله مندرج في وصف البيئة البغدادية في العصر العباسي الذي عاش فيه الحلاج. ومن طريق تجميع للتفاصيل، اعاد الحياة إلى بغداد زمن القرون الوسطى التي لم يبق اثر منها تقريباً ـ شوارعها وبناياتها وشعبها، والطعام

الذي كانوا يأكلون، والطريقة التي كانوا يحصلون بها معيشتهم، ويدرسون ويعبدون ويدفنون.

إن ماسينيون، بموجب فكرته التي تدور حول سلسلة الشواهد او البدائل التي تمارس تأثيراً بعد موتها وتسليم رسالتها إلى الآخرين، إنما يرى ان حياة الحلاج تمتد إلى ما بعد اعدامه. لقد أظهر، بمسح لافت للحياة الروحية في المجتمعات الاسلامية، كيف ان شهرة الحلاج قد استمرت في مناقشات المثقفين، كما في التكريم الشعبي الذي تعبّر عنه العملة، وان من كان « خارجاً على القانون » اعيد دمجه في المجتمع.

اكتنف عمل ماسينيون بعض الشكوك لأن في كتاباته فكرة مشتركة بينه وبين كتابات الكاثوليك الفرنسيين وهي فكرة شاعت في فترة شبابه: الايمان بمجتمعات سريّة ومؤامرات واسعة تهدف إلى تسلّم السلطة او قلب النظام الاجتماعي. وبعض تفسيراته للمصادر لم يقبلها العلماء الباقون: وجود الطوائف المهنية وعلاقاتها بالحركات الدينية الباطنية، والعلاقة بين بعض الفرق الاسلامية وحركات الرفض الاجتماعي. اما اكثر اعماله شمولية، فكانت معالجته لشخصية الحلاج. لقد اظهر ان الحلاج شخصية بارزة في تاريخ الروحانية الاسلامية، وانه، باتباعه لطريق الصوفية، قد بلغ درجة خارقة لفهم عمليات النعمة الالهية. هناك تحذير، مع ذلك، ورد على لسانه: « لقد اضفت إلى الحقائق التاريخية التأملات التي تطلبتها »[٧٧] ويبدو ان هناك محاولة لوضع الحلاج ضمن نمط مسيحي. فقد رسمت صورته كما لو أن موته اعتبر عملاً من الألم يتحمله نيابة عن الآخرين، حتى كأنه طلب الشهادة لأنه « لم يعد ثمة عمل ملحّ للمسلمين اكثر من اعدامي، متمنياً ان اموت ملعوناً كي اخلص الجميع »[٧٨].

بفضل أصالة الأفكار وقوة الشخصية، كان لماسينيون تأثير عميق على الدراسات الاسلامية في فرنسا، بل كان له، فعلاً، تأثير على الآراء

الفرنسية حول الإسلام. وربما كان « العالم الإسلامي » الوحيد الذي كان يشكل شخصية مركزية في الحياة الفكرية في عصره. كان عمله دليلاً على تحول في النظرة المسيحية نحو الاسلام، وربما كان احد اسبابها. في الجيلين الاخيرين جرت محاولات قام بها مفكرون وعلماء مسيحيون لتحديد ظاهرة الاسلام المحيّرة دائماً، القريبة جداً في بعض النواحي، والبعيدة جداً في نواح أخرى. فالله يبدو انه اله ابراهيم، يكلم البشر ويعلن عن مشيئته، ويعرض توقع يوم الدينونة، ولكنه يتكلم عبر كتاب يؤمن المسلمون، خلافاً للمسيحين، انه وحي من الله. هذه المحاولات قام بها بشكل عام علماء في فرنسا، او، على الأقل، كتبت بالفرنسية لأن بعضها وضعه مسيحيون من البلدان العربية ولكن تكوينهم الفكري كان تكويناً فرنسياً.

وهكذا فإن ج.س. قنواتي ولويس غارده قد وضعا مؤلفات تتناول الفقه الاسلامي والتصوف. وكلاهوتيين مسيحيين، حاولا تحديد وضع التصوف الاسلامي هل هو « طبيعي » ام « خارق للطبيعة »؟. إنه، في نظرهما، يقع في منزلة بين المنزلتين: انه يتجه نحو الخارق للطبيعة، اي تجربة الحب الالهي في النفس، الناجمة عن نعمة فوق الطبيعة ولكنها محدودة بالفكرة الاسلامية لتعذّر الوصول إلى الله. والحجاب القائم بين الله والإنسان يدعو المؤمن الحقيقي إلى إطاعة كلمة الله. ان التصوف يرتبط إذن « بحالات روحية خاضعة لغير تفسير »[٧٩]. لقد درس ج. عبد الجليل، المسلم المغربي المولد والذي اعتنق المسيحية واصبح راهباً فرنسيسكانياً، درس في كتابه « مريم والإسلام » تلك المسالك من الفكر الاسلامي والروحانية الاسلامية التي لو امتدت لأدت بالمسلم إلى المسيحية. لقد أظهر المركز الخاص الذي تتبوأه مريم العذراء في القرآن.[٨٠] وهذه الفكرة عن الاسلام، من حيث انه مكون من قبول الإله الواحد، ولكنه يتجه نحو التكامل بشيء غير ذاته، ظهرت كذلك

في صياغة المجمع الفاتيكاني المنعقد في فترة ١٩٦٢- ١٩٦٥. لقد كانت تلك أول محاولة تقوم بها الكنيسة الكاثوليكية لتحديد نظرتها إلى الاسلام: « ان الكنيسة تنظر باحترام إلى المسلمين، الذين يعبدون الآله الحيّ الواحد، الرحيم والقدير، خالق السماء والأرض، والذي تكلم إلى الناس »[٨١].

في هذه الصياغة صدى للغة القرآن ذاته.

لقد ارتفعت اصوات مشابهة في الكنائس البروتستينية، مثلا من قبل « كانيث كراغ » مطران الكنيسة الانكليكانية[٨٢]، والمجلس العالمي للكنائس الذي قام بمحاولة مدعّمة لتنظيم حوار بين المسيحيين والمسلمين. ان هذا الخط من التفكير يتقاطع مع خط آخر له ايضاً جذور عميقة في اللاهوت المسيحي. كان هناك دائماً خط من التفكير يركز على فرادة وحي المسيح دون سواه: لا يمكن معرفة الله بواسطة الجهود البشرية، بل عبر وحي الله الذاتي لنفسه، الذي اكتمل بشخص يسوع وسجل في الإنجيل، ولم يستطع المعلمون الدينيون، ولا الكتب التي حملت افكارهم، ان تعبر إلا عن جهاد بشري نحو شيء لا يمكن بلوغه بجهد بشري. كل ما يستطيع المرء ان يبتدعه لنفسه هو الاصنام.[٨٣] كان من بين هؤلاء المؤمنين بهذا الخط المبشر الهولندي هندريك كريم، وكارل بارث.[٨٤]

استمر التقليد المركزي للدراسات الاسلامية ناشطاً خلال نصف القرن الأخير: اكتشاف السبل التي فصلت ما ناله المسلمون من نظم فقهيه وشرعية وفي الممارسة، وهو اكتشاف حققته بطريقة طوّرها علماء فقه اللغة، وذلك، بدراسة النصوص المكتوبة بعناية. إلى جانب ذلك تزايد الاهتمام بالاسلام كنظام حيّ من الممارسات ضمن مجتمعات معينة. مثل هذا الاهتمام يرى في اعمال جولدتسيهر، هورغرونيه وماسينيون. ولكنه توسّع بدخول علماء مدرّبين في هذا الحقل إلى حقول فكرية اخرى، في التاريخ والعلوم الاجتماعية.

من اسباب هذا التغير تزايد الاهتمام بعالم الاسلام في الجامعات الاميركية البارزة. وقد نقل تقليد الدراسات الاوروبية للاسلام في الولايات المتحدة عدد من المدّرسين الاوروبيين، من بينهم اسكتلنديان، احدهما د.ب. ماكدونلد (١٨٦٣- ١٩٤٣) الذي كان قد درس في المانيا على نولديكه وفلايشر ودرّس في معهد هارتفورد للاهوت بدءاً من سنة ١٨٩٣، والثاني كان ه.أ.ر. غيب، الذي ترك اوكسفورد سنة ١٩٥٥، ليصبح استاذ اللغة العربية في هارڤرد.

اهتم ماكدونلد وغيب كثيراً بحياة العالم الاسلامي. كتب ماكدونلد كتاباً في ذلك، وغيب حذّر، في دراسة حول الاتجاهات الحديثة في الاسلام، من خطر درس اجماع العلماء فقط، وتجاهل الشعب.(٨٥) مثل هذه الافكار لاقت صدى في عقول الطلاب الاميركيين المدرّبين كمؤرخين أو علماء اجتماع. ومنذ سنة ١٩٥٠ وما بعد، بدأت بعض الجامعات تنشيء « مراكز الدراسات الاقليمية »، حيث يستطيع الذين تشكلت عقولهم وفقاً لتعاليم مختلفة، ولكنهم حققوا معرفة خاصة باللغات والحضارة ومجتمع بعض المناطق الخاصة، ان يتفاعلوا فيما بينهم.

وكذلك ظهر في الدراسات الاوروبية اهتمام متزايد بما يدعى غالباً بـ « الاسلام الشعبي »، وخاصة بالطرق الصوفية التي اخذت منذ جولدتسيهر تعتبر على انها القنوات التي جرت من خلالها الروحانية الاسلامية. وكان لدراسة هذه القنوات طرق متعددة. وكان العلماء الاسلاميون قد فعلوا ذلك بواسطة النصوص التي يسير بها المتصوف نحو معرفة الله عبر تجربة مباشرة، وان الافكار عن الله والانسان التي تتضمنها قد فسّرت. وبدأ علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية يدرسون المعتقدات والممارسات الشعبية، التي نشأت حول الفرق الصوفية وزيارة الأولياء والحج إلى مزاراتهم، والاعتقاد في صحة شفاعاتهم، وفي التعويذ

وتجليات الذات الالهية. ودرسوا كذلك الدور الاجتماعي للمزارات والقائمين على حراستها كنقاط تتجمع حولها الجماعات، وفي بعض الاحيان تتركز حولها الحركات السياسية، والفرق الصوفية التي تعمل على الاتصال بين مناطق متعددة او فرق اجتماعية، او بين الأفراد.

ان العمل الذي جرى في هذه المجالات، اثناء الجيل الماضي، طرح سؤالاً يقول: بعد تخطّي التعريفات المعيارية للاهوتيين وعلماء الشريعة، ماذا نعني بـ « المجتمع الاسلامي »؟ عندما ننظر في التنوع العظيم للعادات والمؤسسات وللأشغال الفنية والعقليات التجمعية القائمة في « عالم الاسلام »، الذي يمتد من المحيط الاطلسي إلى المحيط الهادىء، ومن المغرب إلى الفيلپّين، نسأل: هل هناك منطق يحملنا على تسميتها جميعها « اسلامية »؟ طرح هذا السؤال عدد من علماء الانتروبولوجيا الاجتماعية على انفسهم. استخدم كليفورد جيرتس في كتابه « الاسلام المراقب » معلومات من جافا والمغرب لكي يجيب عن السؤال القائل: من اي منطق يستطيع مجتمعان، يقفان على طرفي نقيض من العالم يكون فيه الاسلام الديانة المتوارثة الرئيسية، ان يسميا مجتمعين « اسلاميين »؟[٨٦] كما اقترح مايكل جلسنان، في كتابه « الاعتراف بالاسلام »، ان « الاسلام »، عندما ينظر إليه في محتواه الاجتماعي، لا يكون وضعاً متكاملاً يحدد منفرداً بنفسه سلوك مجتمع ما وعاداته. انه كلمة يمكن استخدامها للإشارة إلى بعض المفاهيم والرموز والطقوس، التي ساعدت على تشكيل الوعي الجماعي لمختلف المجتمعات، ولكنه كان ايضاً قد تشكل بها. الاسلام هو: « كلمة تبيّن العلاقات المتغيرة للممارسة والتمثيل والرمز والمفهوم والنظرة العالمية داخل المجتمع ذاته وبين مختلف المجتمعات. هناك نماذج لهذه العلاقات وهذه قد تبدلت على مدى الزمن نتيجة تبدل الأساليب »[٨٧].

ومهما عنينا بتعريف كلمة « اسلام »، فان السؤال لا يزال يطرح:

هل من الممكن استخدامها اساساً لتفسير تاريخ المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة؟ قليل من الكتاب يؤكدون ذلك اليوم بشكل جذري، كما كان يفعل البعض منذ جيل أو جيلين، لأن الكتّاب الذين يفكرون الآن حول تاريخ تلك المجتمعات هم من نوع مختلف. كان هناك عهد، ليس ببعيد عنا ولا تزال آثاره قائمة بيننا، كان العلماء الوحيدون الذين يكتبون فيه عن تاريخ « العالم الاسلامي » ومجتمعه هم من الذين كانت وظيفتهم الاساسية دراسة اللغات العربية والفارسية والتركية وتعليمها، ودراسة النصوص المكتوبة بها وتعليمها. ولما تناول هؤلاء، في كتاباتهم، موضوعات اوسع، لجأوا إلى القواعد التي كانت مألوفة لديهم. لكن، في الجيل الأخير، ولج هذا الحقل من الدراسات علماء مدّربون في حقول مختلفة من المعرفة. بعضهم، من الذين تكونت عقولهم في الموضوعات التاريخية أو العلوم الاجتماعية، اخذوا يحولون انتباههم نحو « عالم الإسلام ». وثمة أيضاً اهتمام حديث بـ « تاريخ العالم »، و « التاريخ المقارن »، وبعمليات وحركات تتخطّى « عالم الاسلام » إلى العالم ككل، أو على الأقل إلى اقسام كبيرة منه. التغيير بطيء. ففي اغلب الجامعات، في البلدان الناطقة بالانكليزية على الأقل، لا يزال التاريخ يدرّس بالتركيز على ان الحضارة الغربية جاءت من بلاد الاغريق، واتجهت غرباً إلى البلدان الواقعة على شاطيء الأطلسي، ومن ثم شملت العالم الحديث بأسره. فمثلاً: في كتاب جيد للتاريخ العالمي، يستخدم في التعليم ويتضمن حوالي ٩٠٠ صفحة عن التاريخ منذ سنة ٦٠٠ ميلادية، هنالك حوالي ٥٠ صفحة عن تطور عالم الاسلام (ولكنها دقيقة وتتضمن معلومات وافية)[٨٨].

في بعض البلدان، وخاصة في فرنسا والولايات المتحدة، يقدم المؤرخون والعلماء الاجتماعيون تفسيراتهم الخاصة المستخلصة من حضارة العصر التاريخية والاجتماعية. أكثرهم من الفئات الماركسية وما بعد

الماركسية، او من هؤلاء المرتبطين بالمجلة الفرنسية أنّال، او، في السنوات الاخيرة، بافكار مشتقة من النظرية الأدبية الحديثة. لنأخذ بعض الأمثلة الواضحة: حاول فرنان بروديل، في كتابه « البحر المتوسط وعالمه في عهد فيليب الثاني »، ان يفسر طبيعة مجمل العالم الذي يقع حول البحر المتوسط وتطور هذا العالم. وهكذا ادخل في الوقت نفسه فكرة اوسع واضيق من مفهوم « العالم الاسلامي »[٨٩]. وبالطريقة نفسها، وفي كتاب حرّره جوليان بت - ريفرز، « سكان الأرياف في حوض البحر المتوسط »، يظهر عدد من علماء الانثروبولوجيا انفسهم على أن عنايتهم بالتشابه أكبر من عنايتهم بالاختلافات بين البلدان حيث المسيحية، في شكليها الكاثوليكي او الأرثوذكسي، او الاسلام. وكان همهم دراسة قيم الشرف والعار في مجتمعات الفلاحين[٩٠].

نادراً ما يدخل « الاسلام » في احد المؤلفات الاصيلة التي تتناول تاريخ الشرق الاوسط الذي يكتب في الجيل الحاضر. مثلاً: كتاب اندريه ريمون « حرفيون وتجار في القاهرة في القرن الثامن عشر »، الذي يشرح العوامل الرئسية للنظام الاداري والأميري للامبراطورية العثمانية ومندوبيها المحليين في مصر، ونظام الانتاج الصناعي في علاقته بالتجارة الدولية، ويدخل « الاسلام » فقط في التحاليل كعامل اضافي، كدراسة القدر الذي تؤثر فيه الشريعة الاسلامية في الوراثة وتوزيع الملكية[٩١]. يتفحص مكسيم رودنسون في كتابه « الاسلام والرأسمالية » الرأي الشائع القائل بأن في المباديء والقوانين والسلوك المألوف لدى المجتمعات الاسلامية شيئاً ما قد حال دونِ تطور اقتصاد رأسمالي حديث. جاء الكتاب نتيجة للبحث الذي بدأه ماكس وايبر في كتابه « علم الاخلاق البروتستانتي »، وحاول رودنسون ان يظهر انه، حتى ولو ان الرأسمالية قد نشأت اولاً في بلدان كانت المسيحية فيها هي الدين السائد وليس الإسلام، فإن تفسير ذلك لا يمكن العثور عليه فى طبيعة اي من

الديانتين[٩٢]. ففي مؤتمر دولي حول « المدينة الاسلامية »، عقد سنة ١٩٦٥، درست فكرة تقول بأن للمدن الاسلامية خصائص، من التكوين الطبيعي والتركيب الاجتماعي، مشتقة من تعاليم الاسلام وشرائعه، فتوصل البحث إلى القول بأن فكرة « المدينة الاسلامية » كانت أقل نفعاً كنمط للشرح، مما كانت عليه المدينة في القرون الوسطى، او ما قبل الثورة الصناعية، أو في الشرق الأدنى أو شمال افريقيا[٩٣].

مثل هذا التحول في وضع النبرة يمكن ان يتسع مجاله كثيراً وخاصة ان أولئك المعنيين بالفترة الأولى لما يسمى عادة بـ « التاريخ الاسلامي »، ليس في وسعهم ان يتجاهلوا ظهور الدين الجديد وانتشاره في بلدان ذات حضارة قديمة، وارتباطه باللاهوت والشريعة عبر اداة اللغة العربية وتأسيس امبراطورية تدّعي السلطة باسمه. وحتى في الفترات المتأخرة، كان هناك شعور ان البلدان الاسلامية تعيش في عزلة نسبية عن الآخرين. ان المحاولة الأكثر طموحاً لدمج التفسيرات العائدة إلى الاسلام بانواع أخرى من التفسير التاريخي، ولوضع عالم الاسلام ايضاً في سياق التاريخ العالمي، هي المحاولة التي قام بها مارشال هودجسون في كتابه « مغامرة الإسلام »[٩٤]. إن العنوان الفرعي للكتاب هو « الضمير والتاريخ في مجتمع عالمي »، وهذا له دلالته على صعيد اهتمام هودجسون بالعلاقات بين الفرد والمجموع، وكذلك ادراكه لمكانة العالم الاسلامي ضمن وحدة اوسع، هي الأويكومين، هذا العالم المأهول بالمدن والتجمعات الزراعية المأهولة الممتدة من المحيط الاطلسي إلى المحيط الهادي. وهو يرى تاريخ الاسلام كذلك من ضمن اطار اوسع، باعتباره تتمة لتقليد حضاري اقدم، كالتقليد الذي ظهر في الهلال الخصيب وايران ومصر، والذي يعود إلى بابل ومصر القديمة، ولكنه يعبّر عن نفسه الآن بلغة جديدة هي العربية، وباستجابة عقلية وفنية نحو كتاب مقدس جديد هو القرآن.

ضمن هذا المحتوى الواسع من المكان والزمان، يوضح هودجسون رأيه حول العملية التاريخية، من جهة التفاعل بين قوى ثلاث: التطور التدريجي للمصادر الثقافية، والتقاليد ضمن حدود بيئة طبيعية من نوع معين، ونمو تضامن جماعي ومثابرته، والعمل البارع للفكر والضمير الفردي الذي يمكنه، احياناً، أن يدفع التقاليد الثقافية والتضامن الجماعي، في اتجاه جديد. ان ملابسات مثل هذه النظرة إلى التاريخ إنما هي ملابسات بعيدة الأثر جداً. لقد خرج هودجسون عن الفكرة المألوفة عامة ومضمونها ان التاريخ الاسلامي يتألف تقريباً من ثلاثة قرون من الانجازات، واللغة العربية وسيلته والهلال الخصيب مركزه. ثم تبعتها مرحلة طويلة من الركود أو الانحطاط. لقد رأى ان ذروة الحضارة الاسلامية جاءت متأخرة كثيراً وفي مناطق تقع إلى الشرق: في اوائل العصر الحديث، وفي منطقة ذات حضارة فارسية رفيعة، تنتشر من اواسط آسيا عبر ايران إلى شمال الهند. وتتضمن وجهة النظر هذه ايضاً تأثيراً على التاريخ العالمي. لقد خرج هودجسون عن الفكرة المألوفة، (الفكرة المعبر عنها، مثلاً، في فكر هيجل) عن التاريخ على انه مسيرة نحو الغرب. فهو يرى انه حتى القرن الثامن عشر، كانت الحضارة الإسلامية هي التي سيطرت على عالم المدن والمناطق الزراعية، بلغاتها ذات الحضارة الغنية، وشرائعها التي تقدم اطاراً صالحاً لتوقعات مشتركة بحيث يمكن، للعلاقات التجارية وسواها من العلاقات، ان تقوم في داخلها، وبأدبها وفنها اللذين يزوداننا برؤى رمزية للتعبير عن هذا العالم والعالم الآتي. وهو يرى انه، في القرن التاسع عشر فقط، بدأت قوة الاستقلال الحضاري للعالم الاسلامي تلاقي تحدياً خطيراً كنتيجة لتطور المجتمع البشري الذي ظهر للمرة الأولى في اقصى الأطراف الغربية من العالم المتحضّر.

في هذه المناقشات، بدأت تسمع الآن اصوات أخرى. في اوروبا

واميركا، بدأت الابحاث والافكار حول الحضارة الاسلامية والتاريخ الاسلامي تنشط بحضور أولئك الذين يتناولهم العلماء والمفكرون الغربيون. وهذا يصح في اكثر من معنى: نحن جميعاً واعون لعالم اسلامي يعيش ويتغيّر، وهو ليس مجرد شيء وجد في الماضي. اما الآن، ولنستعمل تعبير هيجل، فهو غارق في « راحة واستكانة شرقية ». فالبحث والتفكير ينشطان اليوم في ظل التعاون والحوار. ان الجماعات الدولية للدراسات الاسلامية هي جماعات اكثر انفتاحاً. ويمكن ان نقارن بين مؤتمر عقد منذ ستين سنة والمؤتمرات التي تعقد اليوم. في المؤتمر الدولي السابع عشر للمستشرقين، الذي عقد في اوكسفورد سنة ١٩٢٨، لم يكن، من الـ ٧٥٠ مشاركاً، اكثر من عشرة من المسلمين الذين أدّوا دوراً صغيراً في اعماله[٩٥]؛ في حين أننا، في المؤتمرات التي تعقدها « جمعية الدراسات الشرق اوسطية » في اميركا الشمالية في يومنا هذا، نجد ان قسماً كبيراً من الاعضاء هم من البلدان الاسلامية، وبعضهم من الأبرز والأكثر نشاطاً.

اغلب انواع الدراسات دراسات حيادية، بمعنى انه يمكن متابعتها بالاساليب عينها، وفهمها بالقواعد عينها من قبل اولئك الذين يتمتعون بتكوين حضاري مختلف: ان فيها نشراً للنصوص، وتنقيباً عن المحفوظات الرسمية، وتأريخاً للتطور الاقتصادي والفني. إن التوازن في بعض الحقول، أخذ ينتقل من العلماء في اوروبا واميركا نحو اولئك الذين في العالم الاسلامي نفسه. جميع المتخصصين في التاريخ العثماني، مثلاً، يشعرون بأثر خليل اينلشيك وسواه من المؤرخين الاتراك. من المحتمل ان تكون هناك فروق في الموقف من الموضوع بالنسبة إلى قضايا أكثر حساسية، كتغير التقاليد الدينية والحضارة المرتبطة بها باساليب وثيقة. في السنوات الأخيرة ظهر بقوة نقدان للدراسات الاسلامية، او، بصورة اشمل، للدراسات « الشرقية ».

الأول جاء من اتقياء المسلمين، الذين يعتقدون أن القرآن، بالمعنى الحرفي، هو كلمة الله أوحى بها بواسطة الملاك جبرائيل إلى النبي محمد ﷺ، ومن ثم لن يقبلوا أبداً بأي نوع من التحليل العلمي الذي قد يؤدي إلى القول بأن القرآن نتيجة لفكر محمد، او التي قد تلقي الشك على القول بأن الله قد اختاره رسولاً لكلمته. مثل هذه التحفظات يجب ان تعالج باحترام من قبل الذين لا يؤمنون بها، ذلك بأنها تعبّر عن إيمان قبله رجال ونساء في حياتهم وماتوا عليه، وتعبر عن طريقة في التفكير والحياة كونت شخصياتهم، افراداً وجماعة. وقد قدم وبلفريد كنتول سميث بضعة ابعاد معمقة لمثل هذه التحفظات، إذ قال: ان القرآن في نظر المسلمين، ليس سجلاً للوحي الإلهي فحسب، انه الوحي الإلهي نفسه(٩٦).

اذا كان لمثل هذه التساؤلات والترددات ان تجد لها حلاً، فلا يمكن ان يتحقق ذلك من الخارج، بل فقط من طريق الحوار بين « المتحررين » « والتقليديين »، الذي استمر في كل مجتمع اسلامي على مدى القرن الأخير. وقد أورد فضل الرحمن، العالم الباكستاني البارز في جامعة شيكاغو، شروط الحوار مؤخراً بشكل جيد في كتابه « الاسلام والعصرنة »، الذي يبيّن ان العمل الرئيسي للتاريخ الاسلامي قد جاء على ايدي العلماء الغربيين، ولكن العمل يجب ان يتحقق اليوم على ايدي المسلمين انفسهم. وهو يعتقد انه من الضروري المحافظة على القرآن كأساس للإيمان والتفاهم والسلوك الاخلاقي، ولكن يجب ان ينظر إليه ككتاب « هدى للناس ». العاملون في حقل الشرع اخطأوا عندما اعتمدوا تعابير خاصة من القرآن منتزعة منفردة، وبنوا منها، من طريق القياس الصارم، قواعد وقوانين لكل الازمنة. من الضروري ان ننظر إلى القرآن كوحدة في ضوء البحوث الحديثة، مميزين « الأهداف الرئيسية »، وأن نستخلص منها نصائح محددة تلائم الظروف في ازمنة واماكن

خاصة. ومن الضروري كذلك ان ننظر إلى الحديث بطريقة نقديّة. هذا « يجب أن لا يزيل عقبة عقلية كبيرة فحسب، بل يجب ان يدفع تفكيراً جديداً حول الاسلام »[٩٧]. هناك إذن حاجة إلى تثقيف إسلامي جديد، من أجل ان نكوّن علماء قادرين على النظر إلى القرآن والحديث والشريعة في ضوء العقل.

هناك مجال آخر للنقد ياتي من العلماء انفسهم، وليس فقط من اولئك الذين حضارتهم الموروثة هي الحضارة الاسلامية. ان توجيه النقد إلى « الاستشراق »، الذي اصبح شائعاً في الايام الأخيرة، هو، من جهة، تعبير عن الصراع بين الاجيال المختلفة، ومن جهة أخرى يعود إلى التكوينات الفكريّة المختلفة. ويبدو ان هناك ثلاثة خطوط رئيسية للهجوم. يقال قبل كل شيء: ان الدراسات الغربية حاولت ان تكون « اساسيّة »، اي أن نقول او نشرح كل ظواهر المجتمعات الاسلامية والحضارة الاسلامية وفقاً لفكرة تقول بطبيعة الاسلام الأحادية واللاّمتغيرة، وما يجب ان يكون عليه المسلم. كان هناك بعض الحقيقة في هذا خلال فترة سابقة من الدراسات الاسلامية، واصداؤها لا تزال تسمع في الكتابات الشعبية ووسائل الاعلام، ولكنها لم تكن تشكل الموقف السائد للدين، في وسط تقاليد الدراسة، وعلى الأقل منذ عهد سنوك هورغرونيه، اغلبهم يقبل صياغة تقول مثلاً: ان الاسلام، كما تحدده القوانين والطقوس والمؤسسات، قدّم نموذجاً يؤثر في المجتمعات التي كان الدين هو السائد فيها. ولكن طبيعة كل مجتمع خاص يمكن شرحها وفقاً للتفاعل بين هذا النموذج والتقاليد المحددة وحالة ذلك المجتمع. وحتى النموذج نفسه يتغيّر في اوقات واماكن مختلفة.

والثاني يقول بأن الدراسات الغربية كانت توجه سياسياً اثناء حكم الدول الأوروبية. والآن، في ظل نوع آخر من الهيمنة الغربية، استخدم الاستشراق لتبرير السيطرة على المجتمعات الاسلامية (او المجتمعات

الشرقية عامة): بتصويرها على أنها مجتمعات راكدة، غير متطورة، متخلفة، عاجزة عن حكم نفسها بنفسها.

وظل الخوف من « ثورة الاسلام » ينتاب الفكر الاوروبي اثناء العصر الاستعماري، وعاد الآن ينتابه من جديد. ونقول مرّة أخرى إن هناك بعض الحقيقة في هذا الاتهام، بالنسبة إلى فترة معيّنة، ولكن الاتجاه الذي يشير إليه ليس بالضرورة اتجاهاً مرذولاً أو عالمياً. من الطبيعي ان العلماء البريطانيين والفرنسيين والهولنديين يشعرون ببعض المسؤولية أمام الطريقة التي مارست بها حكوماتهم سلطتها. ولا شك أن بعضهم قد قبل تلك التقسيمات الواسعة للبشرية، بين الشرق والغرب، بين المسيحية والاسلام، بين دول متقدمة ودول متخلفة، تقسيمات يمكن ان تعتمد لتبرير السيطرة الغربية. وقد استمر هذا حتى العصر الحاضر، مع التوسع في المميزات العريضة بين البلدان المتقدمة والبلدان والنامية. لم يقبل جميع المستشرقين بمثل هذه التمييزات او التضمينات. بعضهم كان مناوئاً بعناد لسياسات بلدانهم الاستعمارية: كان براون في انكلترا مسانداً للثورة الدستورية في ايران، ولويس ماسينيون كان مناصراً لحركة استقلال الجزائر، وبعضٌ آخر، مثل هورغرونيه، استخدم كل ما لديه من نفوذ ليزداد فهماً لموقف البلدان المستعمرة وحساسياتها. والقضية التي تركزت حولها الدراسات الاسلامية في القرن التاسع عشر، والمعبّر عنها باللغة الالمانية، لم تكن تميز بعمق مثل وجهات النظر هذه، لأنه: لا المانيا ولا النمسا كان لهما حكم مباشر على دول اسلامية في آسيا وافريقيا. وقد جرى هنا ايضاً تضمين بعض التمايزات من هذا النوع في مثل هذه الافكار حول تاريخ العالم كتلك التي قال بها هيغل.

الخط الثالث من الانتقاد: ان الفكر الغربي والدراسات الغربية قد خلقت مجموعة دائمة التحرك الذاتي من الحقائق التي لها سلطة في الحياة الفكرية والاكاديمية، إلا أن علاقتها بحقيقة الهدف الذي هو قيد

الدرس علاقة ضعيفة. لا شك ان هناك بعض الصحة في هذا القول. وربما كان من المحتم على العلماء والمفكرين ان يعملوا بهذه الطريقة. إننا، في محاولة فهمنا لموضوعٍ ما، علينا أن ندخل عليه مقولاتٍ من الشرح، تكون على الأقل بمثابة مبادىء من الاختيار والتوكيد. ومن المحتم ان تؤخذ هذه المقولات من تراثنا الفكري، وهي تحاول ان تخلدّ ذاتها. ليس هناك طريقة اخرى للعمل الفعّال، ولكن ما يمكن ان يقال هو ان المقولات التي استخدمها العديد، من الذين عملوا على دراسة الاسلام، ليست من الأكثر حيوية في الفكر الحديث، وليس من المحتمل ان تُفضي إلى نتائج ذات فائدة كبيرة للذين هم خارج نطاق المتخصصين. ان المقولات الاساسية لا تزال، إلى حد بعيد، تلك التي وضعها جولدتسيهر، المستقاة من الفكر التأملي والعلوم الفيلولوجية في القرن التاسع عشر. إن تاريخ العديد من البلدان الاسلامية لا يزال شيئاً متأخراً إذا ما قورن بالتاريخ الصيني، وتاريخ جنوب آسيا. ويعود ذلك، جزئياً، إلى ان الدراسات الجادة للتاريخ الاسلامي والمجتمعات الاسلامية، التي تشكلت بفضل المعالجة الخاصة لهذه الموضوعات، هي دراسات حديثة نسبياً، وهناك قليل من المتخصصين في هذا الحقل. وسبب ذلك شيء آخر ومضمونه أن المفكرين والعلماء، الذين يعملون ضمن هذه المجتمعات، لم يستطيعوا، مع بعض الاستثناءات، ان يطبقوا، بالسلطة اللازمة، مقولاتهم الخاصة بهذه الروح.

قد يكون هذا في طور التغير الآن، مع دخول جيل جديد من العلماء إلى هذا الحقل، جيل يستخدم المقولات المستخلصة من مجموعات جديدة من الفكر. ومع ذلك، فإن من الواضح انه يجب ان لا نتوقع ظهور النوع نفسه من الاجماع الذي وجد في الماضي. ستكون هناك اختلافات في طرق فهم الموضوع، في مختلف حقول نشاط العلماء، وقد يكون هناك أيضاً اختلاف في التوكيد بين أولئك الذين

ينظرون إلى العالم الاسلامي من الداخل، وأولئك الذين ينظرون إليه بمنظار الحضارة الغربية الموروثة، مثلاً.

من المحتمل ان يكون الاهتمام بالاسلام، كمرحلة متوسطةِ الموقع بين الحضارة الكلاسيكية والحضارة الأوروبية منذ عصر النهضة، اعمق عند العلماء الغربيين منه عند علماء البلدان الاسلامية. ولما قال العالم الالماني بيكر: « من دون الاسكندر الكبير، لا وجود للحضارة الاسلامية »(٩٨)، كان يعزف على وتر يمكن ان يُحدث صدى اعمق في العقول الغربية منه في عقول أولئك الذين ورثوا تقليد الحضارة الاسلامية، التي لا تمثل عندهم جسراً بين شيء وشيء آخر بل تمثل شيئاً مبتكراً، وقد بلغ الذروة.

قد يكون اهتمام العلماء الغربيين بالأصول أكبر من اهتمامهم بالتطور. في دراسة الحديث، مثلاً، نلاحظ أن أفضل عمل أوروبي منذ جولد تسيهر حتى اليوم، كان مكرّساً للطريقة التي تنامت بها مجموعة الاحاديث النبوية: اصولها وتطورها وسبيل تكوين مجموعة كاملة معترف بها من الاحاديث عبر العصور. هناك زاوية أخرى للنظر إلى الموضوع الذي يمكن ان يكون له معنى اعمق بالنسبة إلى العلماء المسلمين: دور الحديث في الفكر والمجتمع في الاسلام. ما هي المعاني المختلفة التي ارتبطت به في ازمنة مختلفة؟ اي احاديث محددة استخدمت، ولأيّ اسباب؟ عندما سمع حكام المماليك في مصر ان الفرنسيين قد نزلوا في مصر سنة ١٧٩٨، طلبوا من الازهر ان يأمر المشايخ بأن يقرأوا صحيح البخاري الذي يضم اهم مجموعة من الاحاديث النبوية السنيّة(٩٩). لماذا فعلوا ذلك؟ وأيّ أحاديث قرئت؟ وما هو الأثر الذي تركته القراءة على تجنيد الناس في القاهرة لمواجهة الغزو؟ مثل هذه الاسئلة قد يكون لها، عند من يسهم فعلاً في الوعي الجماعي الذي انبثقت منه تلك الاعمال والافكار، صدى أعمق من الصدى الذي يكون لها عند شخص لم يفعل ذلك.

الفصل الثاني

تذكر ايام الاربعاء بعد الظهر

يبدي جمال محمد أحمد في كتابه، « الأصول الفكرية للقومية المصرية »، ملاحظة لطيفة تتعلق بي يقول فيها: « لولا جلسات أيام الاربعاء بعد الظهر مع البرت حوراني، اثناء السنة الدراسية ١٩٥٢ـ ١٩٥٣ في اوكسفورد، لما كان هذا الكتاب »[١].

بقيت هذه الجلسات في ذاكرتي ايضاً لأكثر من سبب: كانت بداية صداقة مديدة بالنسبة لنا كلينا، انا المعلم المتمرّن، وهو الطالب المتخرّج والناضج. كانت جزءاً من البدء في عمل علمي، ووراءنا كانت تقف شخصية « غيب »، استاذ اللغة العربية في اوكسفورد. أتذكر أنه قد اشترك في جلسة من جلساتنا على الأقل. وحتى عندما كان يغيب جسدّياً، كان روحيّاً معنا: كان المرشد الذي يثبّت خطواتنا بشتّى الطرق.

في بحث شهير وضعه غيب حول « أدب التراجم الإسلامية »، يشرح فيه أهمية كتب « الطبقات »، وهي معاجم للتراجم، في الحضارة الاسلامية، يقول: « من الواضح ان الفكرة التي تشكل الأساس لأقدم معاجم السير هي ان تاريخ المجتمع الاسلامي في جوهره إنما هو نتيجة لما قدمه رجال أفراد ونساء في تراكم حضارته الخاصة ونقلها »[٢].

ليس تاريخ الاسلام الحقيقي، بالنسبة له، تاريخ ظهور حكام العالم الزائلين وسقوطهم. إنه تاريخ نمو تقليد حضاري وحفظه على ايدي سلسلة متواصلة من الاساتذة والطلاب. وإذا كان هذا صحيحاً على

صعيد العلوم الدينية الاسلامية، فإنه يصح، بالنسبة عينها، على التقاليد الفكرية. هناك افكار، وطرق للعمل، واساليب فكرية وحساسيات لا تجد طريقاً إلى كتب التدريس، ولكن يمكن ان نتعلمها عبر الاتصال الحيّ بالمعلم. وهذا يصح، بصورة خاصة، على موضوعات درس هامشية، لم يوجد فيها تقليد قوي يجدد ذاته. هكذا كان « تقليد الدراسات الشرقية » في انكلترا زمن اجتماعاتنا. كنت يومها محاضراً شاباً في كلية الدراسات الشرقية، وجمال كان طالباً متخرجاً فيها. ربما ساعد ما سيأتي لاحقاً على شرح ما اسهمت به اجتماعات ايام الاربعاء بعد الظهر.

« الدراسات الشرقية » والاستشراق، اصبحت كلمات مثيرة للشك في السنوات القليلة الأخيرة. لقد مضى الوقت الذي كان باستطاعة المستشرقين فيه ان يتكلموا عن انفسهم كمساهمين دون خوف من التناقض، من اصغر الاهداف إلى نشر المعرفة والتفاهم المتبادل. في المؤتمر الدولي السابع عشر للمستشرقين، المنعقد في اوكسفورد سنة ١٩٢٨، استطاع المؤرخ الاميركي للشرق الأدنى القديم ج. بريستيد ان يقدم هذا التعريف عن عمل المستشرقين: « من واجبنا ايضاً ان نضع ايدينا باحترام واخلاص على رؤية الماضي المشوّهة والباهتة، بآلام غير محدودة، لندرك كيف كانت تلك الملامح الموقرة، ثم نتولى ترميمها لتعلن عن رسالتها للعالم المعاصر بكل جمالها البدائي »[٣].

لقداستطاع رئيس المؤتمر ان يعلن بفخر ، في ختام المؤتمر، ان « لجنة الأوطان في امان بأيدي المستشرقين المسعفة »[٤]. ان مثل هذه العواطف لاقت الصدى في كلمات احد العلماء الآسيويين القلائل الذين حضروا المؤتمر، و هو الهندي يوسف علي قال: « إنني، كرجل شرقي، أود أن أعبّر عن واجب الإعجاب بأولئك الرجال والنساء العظام والشرفاء الذين تناولوا دراسة الشرق في زمن كان الشرق فيه بالكاد مهتماً بنفسه »...

ثم انهى المتحدث قائلاً: « اعتقد ان الشرق غير قادر على فهم ذاته الاّ اذا جلس بخشوع على اقدام الغرب، كما اني اعتقد بأن الغرب سيجد تفسيره الخاص للحياة غير كامل حتى يجلس ايضاً على اقدام رجال الحكمة الشرقيين »(٥).

في السنوات العشرين الأخيرة، تعرضت فرضيات وجهة النظر هذه لتساؤلات من قبل سلسلة متتالية من الكتاب. تناول الانتقاد بشكل عام اتجاهين مترابطين: ان المستشرقين قد اساؤوا فهم الشرق، وخاصة الشرق الاسلامي، نتيجة للتحامل، او بسبب محاولتهم تفسيره بواسطة مقولات خاطئة، وان عملهم كان وثيق الصلة بالمصالح السياسية لبلدانهم. كان الهجوم عنيفاً، و خاصة في كتاب ادوارد سعيد: « الاستشراق »، الذي اصبح اليوم شهيراً. يقول ادوارد سعيد ان كلمة « استشراق » يمكن استخدامها في ثلاثة معانٍ مختلفة. يمكن ان تعني اولاً نظاماً اكاديمياً لدراسة الشرق؛ ثانياً: نمطاً من التفكير يرتكز على التمييز بين شيء يدعى « الشرق » وشيء يدعى « الغرب »؛ وثالثاً يعني مؤسسة مشتركة تُعنى بالشرق من اجل وصفه والسيطرة عليه. هذه المعاني متصلة ببعضها: ففي اساس ما تعتقده اوروبا واميركا حول « الشرق » تكمن حقيقة القوّة، وان هذه القوة هي التي تكرّس التمييز بين « هم » و « نحن ». وبمجرد ان تفعل ذلك يشوّه حتى ما يبدو انه العمل الأكثر اكاديمية واستقلالية. وكنظام للعقل، فقد اصبح الاستشراق نظاماً مقفلاً، له تماسك داخلي، يسير بقوه دفع داخلية، وعلى قليل من العلاقة بالحقيقة التي يدّعي أنه يصفها، وعلاقته بالشرق ليست أقوى من علاقته بعالمنا « نحن »(٦).

في اساليب التعبير، عند ادوارد سعيد، قوة وصلابة تدنيانه احياناً من الرسم الكاريكاتوري، ولكن يجب ان لا نتجاهل ما يقوله. باستطاعته ان يفيد اولئك الذين يمارسون « الدراسات الشرقية » ليفهموا ما يفعلونه بطريقة أفضل.

ادوارد سعيد على حق في ان يقول بأن « الاستشراق » اسلوب تفكير غربي نموذجي، ولكنه ربما كان يبسّط الاشياء عندما يلمّح بأن هذا الاسلوب من التفكير مرتبط لا محالة بحقيقة السيطرة، وبالفعل هو مشتق منها. من الممكن ان يكون صحيحاً من حيث أن القدرة على النظر إلى العالم، بطريقة جديدة، قد نشأت من الثقة التى استمدتها اوروبا من توسع قوتها العسكرية وتجارتها. ان توسيع آفاق اوروبا في القرن الثامن عشر، من طريق السفر والتجارة في محيطات العالم، يجب ان تكون قد ساعدت على اثارة نوع جديد من حب الاستطلاع، رغبةً في دراسة التنوع غير المحدود للعالم الانساني والطبيعي، ودراسته دراسة مطمئنة، متحررة من نوع الحكم الذي يحد من الفضول. وكما هي الحال في العلوم الطبيعية، فإن هذا الفضول الفكري وجد مقدرة على التعبير إلى حد كبير خارج الجامعات. كان السير وليم جونز، في مستعمرة البنغال الجديدة للشركة البريطانية لشرقي الهند، الشخصية النموذجية البارزة للمرحلة الأولى هذه.

استخدم العلماء والمفكرون المخطوطات والمعلومات التي جلبها الرحالة والتجار من الشرق في خدمة المساعي العلمية العظيمة في القرن التاسع عشر. وهنا يجب ان يبحث عن الاصول الفكرية « للاستشراق ». إحدى الافكار المسيطرة التي شكلته، هي فكرة تاريخ العالم: الفكرة القائلة بأن المجتمع البشري قد تطور من مرحلة إلى أخرى، وان كل مرحلة كانت لها « روح » ومدنية خاصة بها، وصلتها بمن سبقها وأسلمتها إلى من جاء بعدها. وإذا ما نظرنا إلى المرحلة الاسلامية من هذا المنظور، رأينا أنها تلك التي حوفظ فيها على مدنية العالم اليوناني، التي طوّرت إلى حدٍ ما، ومن ثم آلت إلى اوروبا الغربية. إن فكرة تقسيم اللغات إلى فصائل كانت مرتبطة بذلك. اللغة هي اهم ما انتجته البشرية وأعظمه، وهي ما يجعلنا فعلاً من البشر. ان التشابه التركيبي بين

اللغات المختلفة يجعل من الممكن تصنيفها في عدد من الفصائل المشتقة من الجذور ذاتها. ان هذه الفصائل اللغوية كانت ايضاً فصائل يعبّر بها عن الدين، والاسطورة، والمدنية، و « الشخصية الوطنية ». وهكذا، فإن دراسة تركيب اللغات، او علم اللغات المقارن، يمكن ان يكشف عن التاريخ الطبيعي للبشرية.

مجرى آخر من مجاري الفكر لم يكن اقل اهمية. لقد ادى نقد النصوص التوراتية إلى ظهور اساليب جديدة كتفسير تاريخ الديانات. إن دراسة العهد القديم قد ولّدت نظرة جديدة إلى تطور مجتمع متدين، كما ولّدت دراسة الأناجيل نظريات حول الطريقة التي تطورت بها التقاليد الدينية، عن طريق التراكم التدريجي للروايات والمبادىء حول شخصية تاريخية. إن من الممكن استخدام اساليب التحري هذه في دراسة ديانات اخرى غير المسيحية. وهكذا، فإن مجرد استخدام هذه الاساليب من شأنه أن يلقي ضوءاً على أصول المسيحية نفسها وتطورها. ولكنه يمكن ان يؤدي إلى بناء « علم الديانات » كدراسة مقارنة يمكن ان ننظر من خلالها إلى جميع الانظمة الدينية كنتيجة للفكر البشري وللمخيلة البشرية، وكتعبير عن روح عصر من العصور، أو وعي شعب من الشعوب.

من جذور كهذه نشأت طريقة خاصة للنظر إلى حضارة آسيا التي كان يكشفها التجار والرحّالة والجنود الرسميون ـ ولْنستخدم تعبير ادوارد سعيد « اسلوب جديد للفكر ». فنقول: إن بداية هذه الحضارة كانت التمكن من لغة او مجموعة من اللغات، واستخدامها لاكتشاف النصوص ونشرها، وبخاصة تلك التي تلقي ضوءاً على اصول إحدى التعاليم الدينية العظيمة، وتطور تلك الأصول وطبيعتها. في هذه الدراسة، نظر سعيد إلى اللغات والأدب وتاريخ الحضارة من منظور يختلف كثيراً عن منظور العلماء المحليين، الغارقين في التعاليم التي كانت تجري

دراستها. ان مثل ذلك التعاون القريب والمتساوي كان نادراً ما يحصل. تعاونٍ من نوع آخر يمكن بالتالي ان يحدث: تعاون العَالِم و « مخبره من أَبناء البلد » الذي يُؤَمِن له المعلومات لاهداف لا يشارك فيها.

هذا النظام من « الدراسات الشرقية » كان نموه سريع العطب، قامت به حفنة من العلماء، كانوا، على الغالب، في جامعات اوروبا الكبيرة، يتراسلون، ويجتمعون منذ سنة ١٨٧٣ وما بعد في مؤتمرات دوريّة، ويدرّبون طلاّباً على حمل السلسلة ونقلها. اغلب الذين يعملون في الدراسات العربية والاسلامية ينتسبون في الحقيقة إلى سلسلة واحدة تعودُ إلى سلفستر دي ساسي، الاستاذ بالكلية الفرنسية في اوائل القرن التاسع عشر، الذي كان يتوافد عليه للدراسة طلاب من جميع بلدان اوروبا. كان الطلاب يدربون على يده ويد مؤسسته التي إليها ينتسب هؤلاء الطلاب فترة قصيرة، نوعاً ما، خصوصاً في عالم الاسلام نفسه. بعضهم تابع، جولدتسيهر الذي درس في الازهر، وسنوك هورغرونيه الذي عاش في مكة، ومن ثم في اندونيسيا.

من بين دول اوروبا الرئيسية، كانت تقاليد الاستشراق في المملكة المتحدة هي الأضعف. لقد اصبح هذا واضحاً في وثيقة نشرت سنة ١٩٠٩، وهي تقرير وضعته لجنة عينتها الحكومة البريطانية استجابة لرغبة بعثة من مجلس عمدة جامعة لندن، الذي أبرز الحاجة إلى كلية للغات الشرقية في لندن. عرف هذا التقرير بتقرير ريبى، وهو رئيس اللجنة التي وضعته[٧].

ارفقت بالتقرير وقائع البينات التي سلمت إلى اللجنة، والاجابات عن الأسئلة التي ارسلت إلى مؤسسات الدراسات الشرقية في المدن الاوروبية الرئيسة. لقد اظهرت هذه الاجابات كم كانت بريطانيا متخلّفة، إذا قورنت بباقي الدول، في ما توفره للدراسة الاكاديمية المنظمة للموضوعات الشرقية، وتدريب اولئك الذين يذهبون إلى آسيا أو افريقيا

كمسؤولين حكوميين، ورجال اعمال، او مبشرين، او اطباء. في العديد من المدن الاوروبية، كانت اللغات الشرقية تدرّس في الجامعات وفي مدارس تدريب خاصة، كمعهد اللغات الشرقية في برلين، ومدرسة اللغات الشرقية في باريس. وكانت مواد التاريخ والقانون والجغرافية تدرّس بالإضافة إلى اللغات. في بعض الاماكن، كان عدد الطلاب والمعلمين كافياً لتشكيل « كتلة انتقادية »، تؤلف مجتمعاً مثقفاً يستطيع ان يوجد او يطلق تقليداً عن طريق التفاعل. في باريس، ذكر ان عدد الطلاب الذين كانوا يدرسون اللغة العربية المحكيّة في مدرسة اللغات الشرقية بلغ ٩٤ طالباً، ستة عشر منهم يدرسون العربية الفصحى، و ١٦ الفارسية، و ١٥ التركية. وكان هناك طلاّب آخرون يحضرون صفوفاً في مدرسة العلوم السياسية الحرّة.

كان الوضع في المملكة المتحدة نقيضاً لهذا. كانت دراسة اللغة العبرية التوراتية والموضوعات المرتبطة بها منتشرة بكثرة. بيد ان الدراسات المتعلقة باللغات والموضوعات الاسلامية كانت محصورة تقريباً في اوكسفورد وكامبريدج فقط، وكانت على نطاق محدود في اوكسفورد. طالب واحد نال شهاد البكالوريوس في اللغتين العربية والفارسية على مدى السنوات الخمس الممتدة من ١٩١٠ إلى ١٩١٤، وكان هناك عدد محدود من الطلاب الآخرين الذين يتابعون درساً خاصاً على مدى سنة واحدة يتهيّأون للدخول في وظائف الإدارة الحكومية في الهند ومصر والسودان. كان هناك استاذ للغة العربية، ومدرّس للعربية أمنته الحكومة المصرية لموظفي الحكومة الذين في مرحلة تجريبيّة، ومدرّس للفارسية، خاصة لموظفي الحكومة العاملين في الهند. ولكن، بصرف النظر عن تعليم اللغات، لم يكن يدرّس فعليّاً اي موضوع له علاقة بالشرق الأوسط في اي كلية أخرى من كليات الجامعة. والوضع كان مشابهاً في كامبريدج. وفي لندن لم يكن هناك اي تعليم من اي نوع.

لم يكن لدى اللجنة اي شك في ان الوضع يحتاج إلى علاج. تُظهر اللجنة، في بعض الملاحظات التي وردت في تقريرها، وجهة النظر التي نظرت بها إلى المشكلة، والقت بعض الضوء على روح العصر. وهي تعكس حقائق العصر الامبريالي وشكوكه. ورأت اللجنة نفسها مرغمة على تأمين جواب عنه. كان هذا الجواب « التدريب الأولي » للأشخاص الذين سيذهبون إلى الشرق أو إلى افريقيا، للقيام بالوظائف العامة او الاشغال الخاصة »[٨]. مثل هذا التدريب أمر مهم خاصة لأن « الأجنبي قد جلب معه وادخل إلى الشرق بيئات الغرب ». كانت هناك حاجة لاختراق حجاب اولئك الذين يتكلمون الإنكليزية، في قلب المجتمع، وهذا كان اكثر صعوبة الآن مما هو عليه من قبل. ومع تزايد الجاليات الأجنبية، تبيّن ان هناك « معرفة واتصالاً اقل مما كان مألوفاً ». وكانت الحالة اكثر إلحاحاً بسبب يقظة الشعوب الشرقية. فقد بدأوا ينظرون إلى حكامهم بعيون جديدة. فأولئك الذين ذهبوا إلى الشرق يجب أن يكونوا « مطلعين على ما تتميز به الشعوب الشرقية من عادات اجتماعية، ومفاهيم خاصة، وأهواء »، حتى لا يحدثوا « خرقاً غير مقصود للاعراف السلوكية او الاساءة إلى بعض الشعائر الدينية »[٩]. الفرنسيون والروس، وخاصة الالمان، الذين ذهبوا إلى الشرق، كانوا احسن تدريباً في اللغات ومعرفة العادات الاجتماعية والحضارة لدى الذين ذهبوا للعيش معهم، ويبدو انهم كانوا اكثر نجاحاً في اعمالهم من الانكليز.

في مثل هذه التصاريح، لا معنى لأي تبادل ممكن للحضارة، بمجرد أن أحدهم قد درس اللغة العربية او الصينية، او الحضارة التي تعبّر عنها. على العكس: كان هناك حتى شيء من الاحتقار الكامن في مثل هذه العلاقات كتلك التي تشمل « المفاهيم الخاصة والاحكام المسبقة لدى الشعوب الشرقية ».

وكانت الحاجة ماسة إلى دراسة اللغات والعادات والحضارات. ولذلك اتخذت اللجنة توصية ترتكز على اساس الدلائل التي تسلمتها، مضمونها انه يتوجب على الذين سيذهبون إلى الشرق ان يحصلوا على تدريبهم الأولي في انجلترا بمدرسة خاصة انشئت لهذا الغرض مرتبطة بجامعة لندن. لقد اوضح التقرير المبادىء التي يجب ان ترتكز عليها المدرسة. كانت مبادىء متوازنة: أولاً يجب أن يكون هناك توازن بين الدراسات الصرفة والتدريب التطبيقي. واغلب الذين قدموا الدليل من موظفين حكوميين ورجال اعمال بالاضافة إلى الباحثين، ركزّوا على الحاجة لايجاد تقليد عملي، كما نصّ عليه التقرير، وبلغة العصر، وبوجود نواة من العلماء الشرقيين النزيهين والمميزين، «الذين يقومون بتدريب علماء آخرين بالاضافة إلى الموظفين البريطانيين الذين سيرسلون للعمل في الهند وباقي المستعمرات البريطانية مما يعتبر ذا اهمية بالغة بالنسبة إلى الامبراطورية »[١٠]. يجب ان يكون هناك توازن كذلك بين تدريس اللغات الكلاسيكية واللغات المحكيّة، بين تعليم اللغات وتدريس التاريخ، بين دين المجتمعات وقوانينها. ويقترح التقرير ان جميع أنواع هذه الدراسة يجب ان تتولاها مدرسة واحدة.

نتج عن هذا التقرير تأسيس مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية في لندن. وقد عد ذلك انجازاً رئيسياً. وبعد جيل من الزمن، عندما شكلت لجنة اخرى للنظر في الموضوع نفسه، لم تجد ان الوضع قد تغيّر كثيراً. ففي سنة ١٩٤٤، قامت وزارة الخارجية بتشكيل لجنة ارتباط للنظر في حالة الدراسات الشرقية والسلافية والاوروبية الشرقية والافريقية. وقد عرفت هذه اللجنة « بلجنة سكاربرو » نسبة إلى اسم رئيسها وقدّمت تقريرها سنة ١٩٤٩[١١].

تدل صياغة التقرير على انه قد كتب في عالم جديد كانت خطوطه الكبرى قد اخذت تظهر. فعصر الامبراطورية كان قد اوشك على

الانتهاء. لقد حصل انسحاب بريطانيا من الهند، الذي يعد تحولاً رئيسياً في القوة العالمية، في السنة التي ظهر فيها التقرير. في العصر الحديث، لم تعد القرارات التي تؤثر على نصف العالم تصنع في لندن او باريس، والاسئلة التي كانت تطرح حول الحكم الاستعماري ستصبح اسئلة الديبلوماسية الدولية. يمكن ان نأمل مع ذلك، اذا ما نفذت السياسة بمعرفة ومهارة وحساسية، ان تتمكن بريطانيا من تبوّؤ مكانة ذات أثر بارز. كان هذا عصر اتلي وبيفن، عصر المحاولة المبذولة لخلق نوع من الامبراطورية الاخلاقية التي تحل محل تلك التي انتهت. انعكست روح العصر بالطريقة التي رأت فيها اللجنة عملها: « فالتعاون بين الاوطان هو الاساس لسلم عالمي وازدهار في المستقبل ». « ان الوطن الذي لا يملك اساساً راسخاً من العلم غير مهيّأ للتعامل في الشؤون الدولية »[١٢].

مرة أخرى وجدت اللجنة ان بريطانيا لم تكن تؤمّن المطلوب بسبب العزلة والاهمال: « لا نستطيع ان نستمر في تجاهل تقاليد القسم الاكبر من سكان العالم وعاداتهم »[١٣]. فدراسة آسياً وافريقيا لم تكن تشكل جزءاً من التعليم العام. وفي اغلب الجامعات لم يكن هناك تنظيم لهذه الدراسات، واذا ما وجدت، فانها تكون محصورة في الدراسات اللغوية. ولم يكن لدى الاساتذة سوى تسهيلات محدودة للبحث والسفر، والمكتبات لم تكن وافية. والتسهيلات التي كانت موجودة كان يستخدمها عدد قليل من الطلاب.

كانت مدرسة الدراسات الشرقية هي التي شذّت عن ذلك. كان فيها حوالي دزينة من معلمي اللغات الحيّة في الشرق الأوسط، ولكنها كانت تضم حفنة من الطلاب: ما بين ١٩٣٣ و ١٩٤٤، نال ثلاثة طلاب بريطانيين فقط شهادة البكالوريوس في اللغتين العربية والفارسية. وفي عدد قليل من الجامعات الأخرى، كان يقوم بمهمة التدريس في هذا الحقل معلم او معلمات. كان في اوكسفورد، سنة ١٩٣٩، استاذ واحد

للعربية (هذه هي السنة التي تولى فيها غيب وظيفته)، ومحاضر في الفارسية عيّن لتدريس المتمرنين لتولّي الوظائف الحكومية في الهند. وكان مطلوباً منه أيضاً ان يعلم الاوردو واللغة الهندية. يمكن رؤية تأثير غيب في توسيع مجال مواضيع التعليم. كان يحاضر في موضوع التاريخ الاسلامي، ولكن محاضراته لم يكن يعلن عنها في لائحة الطلاب الذين يدرسون التاريخ الحديث، ولوائح الاساتذة الذين لا علاقة لهم بالدراسات الشرقية لم تكن تحتوي على مواضيع ذات علاقة بالشرق الأوسط والاسلام. ان عدد الطلاب المسجلين لنيل الشهادة في هذه المواضيع لم يزد الا قليلاً جداً منذ سنة ١٩٤٤. في السنوات الخمس الممتدة من ١٩٣٥ إلى ١٩٣٩، نال طالبان فقط شهادة في اللغة العربية وواحد في الفارسية. في سنة ١٩٣٩ يبدو انه كان هناك طالب متخصص واحد.

في الوقت الذي وضعت فيه لجنة سكاربرو تقريرها، كانت هناك اشارة تدلّ على التغيير. لقد اثارت الحرب المخيلة والحشرية الثقافية لدى الجنود الذين خدموا في الشرق الأوسط، وبعض الذين عادوا إلى الجامعات البريطانية جلبوا معهم مطالب جديدة. في السنوات الممتدة من ١٩٤٧ إلى ١٩٤٩ في اوكسفورد وحدها، نال اكثر من دزينة من الطلاب، اغلبهم كانوا قد خدموا في الشرق المتوسط، شهادة البكالوريوس في اللغة العربية والفارسية.

كان ذلك تجاوباً مع الحاجات والمتطلبات الجديدة، وكانت الزيادة في عدد الطلاب علامة صغيرة تدل على ان تقرير سكاربرو قد حقق توصياته. عاد التقرير إلى فكرة التوازن التي وردت في تقرير ريبى، بين الدراسات العلمية الصافية والتدريب التطبيقي، الدراسات اللغوية والدراسات الأخرى والدراسات الكلاسيكية والحديثة. ومرّة أخرى، ومن دون ادنى شك، كانت الحاجة الأولى حاجة اكاديمية « لتكوين

تقليد شبيه من حيث النوعية والاستمرارية بالعلوم الانسانية الرئيسية »[١٤].

لقد اضاف تقرير سكاربرو إلى مبادىء التقرير السابق عنصرين جديدين. الأول أكّد على الحاجة لإجراء اتصال اوثق مع البلدان التي تجري دراستها، وهذا يشمل، ليس فقط الزيارات التي يقوم بها المعلمون والطلاب، بل خلق مؤسسات شبيهة بالمدارس البريطانية للاركيولوجيا في روما واثينا، تشكل محيطاً يمكّن الباحثين الشباب من ان يصرفوا فيها سنوات من الاقامة والدراسة، وتكون بمثابة مراكز تنظيم للبحث. ان تطبيق هذا الاقتراح يتلاءم مع روح العصر: لم تعد الدراسات الشرقية تنفذ فقط بواسطة الانتقال من جيل من المستشرقين إلى آخر، بل اصبحت تتطلب اندماجاً في « الشرق » ذاته، لكن يجب ان لا تكون غريبة و « مختلفة »، وأن تكون على قدم المساواة مع العلماء الغربيين والمحليين.

ان الاقتراح الثاني الجديد يطالب بتركيز الجهود في عدد محدود من الجامعات. فإذا ما كان المطلوب ايجاد تقليد مستقر مشابه للدراسات الانسانية الرئيسية، فإن ذلك لا يتحقق عن طريق علماء معزولين موزعين عبر البلاد. المطلوب اذن ايجاد عدد من العلماء في بعض الأماكن يدرّسون موضوعات مختلفة، وإيجاد طلاب يتعلمون منهم، على ان يكون عددهم كافياً ومنوّعاً لتأمين تبادل الافكار بطريقة مثمرة يمكن ان ينتج عنها جسد من المعرفة والفكر يسيّر نفسه بنفسه.

لقد اختيرت جامعة اوكسفورد كنقطة من نقاط التركيز. وربما كان التوسع المفاجيء، في السنوات القليلة التالية، هو الذي جلب جمال أحمد إلى اوكسفورد، واوجد المناخ الفكري الذي جرت فيه اجتماعاتنا واحاديثنا. وفي الوقت الذي وصل فيه، اصبح لاستاذ اللغة العربية الوحيد زملاء: اساتذة متفرغون للعربية والفارسية والتركية، ومدرّسون

للشريعة الاسلامية، والفلسفة، وحفريات الشرق الادنى، وتاريخ الشرق الأوسط الحديث. بعضهم عيّن على امل ان يعمل متعاوناً مع معلمين آخرين يعملون في حقول اختصاصهم. وهكذا ظهر الاهتمام بتاريخ الشرق الأوسط ومجتمعه، كان باستطاعة طالب المعرفة بشؤون هذه المنطقة حضور محاضرات، او ندوات دراسية حول القرآن والحديث والشعر العربي والفارسي، وحول ابن رشد وابن ميمون وابن خلدون ونعيمة، وتاريخ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

إن عدد الطلاب في صفوف ما قبل التخرج لم يزد كثيراً، بعد ان اكمل الجنود العائدون دراستهم وانصرفوا. والذي كانت له اهمية أكبر هو النمو الفجائي والسريع في دراسات التخصص. في الوقت الذي وصل فيه جمال أحمد، كان هناك ما يقارب العشرين طالباً، بعضهم من البلدان العربية يتابعون الدراسة المتخصصة للشرق الأوسط، في كليات التاريخ الحديث والدراسات الشرقية، والدراسات الاجتماعية، والانثروبولوجيا والجغرافية.

في هذا الوقت، كانت نواة من المتخصصين في الدراسات الشرق اوسطية قد وجدت. والذي جمع بينهم لم يكن الرغبة المشتركة في المنطقة فحسب، بل تأثير « غيب » الشامل الذي كان في قمة تألقه كاستاذ وعالم، وفي منتصف الطريق لما حققه من انجازات انتقلت به من مدرسة الدراسات الشرقية إلى هارفرد عبر اوكسفورد. وهو آخر المستعربين العالميين الذين لم تدعه الحاجة وحدها، بل كذلك الميل إلى التحرك بين الجزيرة العربية لما قبل الاسلام والسياسات الحديثة للشرق الأوسط، واللاهوت والادب والتاريخ وعلم الاجتماع. كان هذا بالفعل تعبيراً عن وجهة نظره في ما يجب ان يكون عليه المستشرق. في احدى محاضراته الاخيرة، « نظرة معادة في الدراسات الاقليمية »، طرح تحديده لعقيدة المستشرق: عليه ان لا يمتلك الكفاءة التكنيكية في فرع

اختصاصه من الدراسات الشرقية فحسب، بل عليه كذلك ان يمتلك معلومات اصلية عن المنطقة، و« متابعة دراساته الخاصة في تطورها الحديث والمعاصر... بمرونة واهتمام بالواقعية ». وعليه ان يكون قادراً على تلقّي الحقائق والافكار المنتجة من قبل اولئك المدربين في حقل العلوم الاجتماعية، ووضعها ضمن « المحتوى الواسع ومنظور العادة الحضارية والتقليد »(١٥). كان تأثير « غيب » المفعم بالحيوية تأثيراً شاملاً، ولا بأس ان نحاول طرح الشواغل التي حازت تفكيره في ذلك الوقت، والتي تلقي، نوعاً ما، بسحرها على مقالنا.

كان يقترب من انهاء مؤلفين يبدو للوهلة الأولى انهما منفصلان، بيد انهما مترابطان في عقله.

الأول كان دراسة للتطور التاريخي للاسلام، اي دراسة للربط التدريجي والذي لا ينتهي للرسالة الاسلامية. افكاره حول هذا الموضوع عبّر عنها في كتابه التمهيدي عن الاسلام الذي يبدو انه بسيط ولكنه بارع، كما عبر عنه في بعض الكتابات القصيرة(١٦).

والثاني كان « المجتمع الاسلامي والغرب »، وهو دراسة للتغيرات التي نتجت عن توسع التجارة الاوروبية، والامبراطورية والافكار في عالم الاسلام. وهذه الدراسة، التي كان يفكر ان تكون على نطاق واسع بالنسبة إلى المعرفة والمصادر المتوافرة في زمانه، لم تنجز. وكل ما نملك هو الجزءان اللذان يتناولان المجتمع العثماني المسلم في اواخر القرن الثامن عشر(١٧). وهي، إلى حدٍ ما، تعتبر محاولة لتناول موضوعات معبّر عنها في كتاباته عن الاسلام وتتبع التطور التاريخي للاسلام، (او على الأقل اسلام الاتراك والعرب السنّة)، اثناء المرحلة الاخيرة، عندما كان لا يزال تطوره مستقلاً نسبياً، وينتج، من داخله، مبادئه التغييرية الخاصة به.

في كتابه الموجز، لكن الهام، « الاتجاهات الحديثة في الاسلام »(١٨)، نجد فكرة عامة حول مراحل التطور الأكثر حداثة. في هذا الكتاب

فكرتان متداخلتان. احداهما تتناول الاساليب التي تتجاوب فيها بعض مجموعات المفكرين المسلمين مع التحدي الناجم عن الافكار الاوروبية الحديثة، عن طريق محاولة اعادة تأويل المبادىء الاخلاقية والاجتماعية للاسلام.- وقد رأى غيب ذلك محاورة شرقية. قال في التصريح الشخصي الوحيد في كتابه المنشور: « انه بالتأكيد ليس على المسيحين البروتستنت ان يفرضوا على المسلمين، سواء على صعيد الجماعة او الافراد، حقهم في اعادة تفسير الوثائق ورموز ايمانهم وفقاً لقناعاتهم الخاصة بهم »(١٩) ذلك أن محاولة كهذه لها مخاطرها. ان العديد من اولئك الذين شاركوا فيها لم يتجنبوها. ولقد حاولوا، برغبتهم في مصالحة الاسلام مع ما اعتبروه الفكر الحديث الأكثر شرعية، ترك التقاليد الفكرية التي بنتها اجيال متعاقبة باعادة تفسير الإسلام. وهكذا اتجهوا إلى خلق مجتمع مدني تكون القومية مبدأه المتحرك، والاسلام بمثابة حضارته المتوارثة، بدلاً من ان يكون دليلاً للعمل الاجتماعي.

اقترح ايضاً بأن مثل هذه الحركة قد تثير ردّ فعل. على مؤرخ الافكار ان يتنبه لنوعين من الحركة: تلك التي للمفكرين النظاميين، وهي الابطأ، والأقل ترابطاً، والأقل سهولة في تمييزه، لكن الأكثر سهولة في السيطرة عليه ـ وتلك التي للمجتمع ككل. والذي سيحصل في النهاية سيكون نتيجة للتفاعل بين هاتين العمليتين. في جملة لافتة كتبها حول مكانة الصوفية في المجتمع الحديث، جعل التضاد بين « اجماع » العلماء واجماع الشعب: « لا أحد ممن شاهدوا مسيرات الأخوة الممتدة على مسافة ميل يسيرون مجهدين حاملين اعلامهم في الغبار، وراء السجادة المقدسة في مسيرتهم السنوية عبر القاهرة، الا ويتأثر بزخم القوى التي يمثلون. ليس للمرة الأولى التي يعارض فيها « اجماع » الشعب « اجماع، العلماء »(٢٠).

العلاقة بين العلماء والشعب، التقاليد الحضارية والتجديد، الشرق

الأوسط والغرب، المثل والعمل الاجتماعي، تلك كانت بعض الافكار التي اذكر انني ناقشتها مع جمال أحمد بعد الظهر من كل أربعاء، والتي تسير كخيوط في نسيج هذا الكتاب[٢١].

الفصل الثالث

مارشال هودجسن ومغامرة الاسلام

عندما توفي مارشال هودجسن سنة ١٩٦٨، كان من المعروف عنه انه يعمل على كتاب رئيسي عن الاسلام. وقد أَطلع اصدقاءه وزملاءه على مسودات لأجزاء مختلفة منه. وكان هذا الكتاب قد اكتسب نوعاً من الشهرة قبل نشره، ولكن قلائل هم الذين بإمكانهم أن يشكّوا في غرابة هذا الكتاب[1]. وهذا لا يعني أن كل فكرة فيه قد نشأت ناضجة في رأس المؤلف. ففي كل صفحة دليل على قراءة واسعة في المصادر الأصلية، كما في المؤلفات الثانوية. والهوامش تشكل تعليقاً على أعمال مؤرخين آخرين. وهناك دليل ايضاً على تبادل مثمر للأفكار مع زملاء له عديدين. ان هذا الكتاب لا يمكن أن يكون قد كتب إلا في جامعة شيكاغو، في الخمسينات والستينات من هذا القرن. فيه اصداء من « ناف » عن الحضارة الصناعية، وكتاب ماك نيل « ظهور الغرب »، ودراسات الياد حول الدين، وكتاب ادام « أرض وراء بغداد »، وأبحاث لعلماء الاجتماع والانتروبولوجيا. ويظهر في حقل الاسلاميات تأثير فون غرينباوم وزملاء له أصغر سناً ممزوجاً بآراء ماسينيون وكاهن وخاصة غيب. وبعض أجزاء الكتاب تتوسع في بعض الأفكار التي يطرحها غيب.

من مميزات العقول الأصيلة أن تأخذ الأفكار وتطورها في إتجاه جديد، أو أن ترتب الحقائق المعروفة وفقاً لنظام جديد. هذا ما فعله هودجسن، عبر دمج قدرته على الشرح مع مواهب خارقة من التبصّر

الإنساني. وعندما يتعامل مع القوى البشرية وقدرتها على الخلق، فإن طريقته تلك يتعلمها من ماسينيون في ما يسميه ماسينيون « علم الشفقة » الاجتماعي النفساني. « على المراقب الباحث أن يُرجع السلوك العقلي والتطبيقي لمجموعة ما إلى الشروط المتوافرة في مصادره العقلية الخاصة... عليه أن يوسع نظرته الشمولية بحيث تفسح مكاناً للآخر... ومهما تكن الطريقة محفوفة بالمخاطر، فإنها أقل خطراً من أي طريقة خارجية (مجلد ١، ص ٣٧٩، رقم ٦) ».

بعض أوصاف الانجازات البشرية لا يمكن أن تنسى، مثلاً: كتابات الغزالي وجلال الدين الرومي، دراسات تطور الفكر الصوفي، وشروح ما يحاول أن يفعله الشعراء والكتاب. يوضح لنا هودجسن كيف نقرأ الشعر « الاسلامي » (سوف اشرح هذا التعبير فيما بعد): وبكونه مخصصاً ليلقى أمام الجمهور، فإنه يجب أن لا يتدخل نص غير متوقع في تذوق براعته الفنية الفائقة، ولا مرجع خاص يقلل من الذوق العام (مجلد ٢، ص ٣٠٣). فالمبالغة في الشعر والنثر كليهما كانت تستخدم بتأن، لأن أفضل طريقة لشرح نقطةٍ ما كانت بذكر حالة متطرفة (مجلد ٣، ص ٣١٠). وفي ما كتبه عن فن الحضارات المؤسلمة، فإنه يذكّرنا بأنه الفن الأكثر صفاء للنظر والأقل رمزية ممّا يمكن تصوره: « فالجامع، مثل أي شيء فني آخر، لم يسمح له بأن يقوم مقام رمز تمثيلي... وبالتالي كان هناك كل الاسباب لهندسة الجامع، ومعه المباني الأخرى... كي يتحرك مثل الفن التصويري في اتجاه الرؤية النقية واستقلالية السطح المرئي » (مجلد ٢، ص ٥٢٣).

بعض أفكار هودجسن قد تثبت انها عاجزة عن حمل الثقل الذي يلقيه عليها، ونحن نذكرها هنا، ليس للتعبير عن الموافقة أو المخالفة، بل لتبيان نوعية معينة من فكره. ومع ان هناك مقاطع من الافكار المجردة جداً، فإن الكتاب، ككل، ليس مجرّداً أو جافاً. انه ينقل نوعاً خاصاً

من الاثارة، صادرة عن عقلية تجاوبت بحيوية مع كل ما رأته، عقلية يمكنها أن تعبر بدفء وحرية عن مجمل مدى تجاوباتها.

إن هودجسن نفسه قد بيَّن إلى اي نوع من الكتب ينتمي هذا الكتاب، عندما كتب عن ادب الحضارات المؤسلمة * في العصر الوسيط. انه كتاب « رؤيا صوفية »، او شيء من « اعمال الإثارة » وخلافاً للعلم، هو، في الدرجة الأولى، تفسير اخلاقي لتجربة معطاة، ومع ذلك لا يشابه الاعمال الخطابية أو الغنائية المجزَّأة التي تحاول رؤية شاملة للحياة ككل (مجلد ٢، ص ٣١٣).

ونعتقد، في النهاية، ان مثل هذه الرؤى تتعامل مع تجارب الناس كأفراد. باستطاعتنا أن نرى، وراء رؤية مغامرة الاسلام المهيبة، وجه هودجسن نفسه: وجه باستطاعته ان يواجه هول الحياة وعظمتها بشجاعة وبُعْد نظر لفرض نظام عليها، مع إدراكه الكلي ان ثمة مبادرات لا يمكن تقييدها: « في المعرفة الصوفية... يمكن ان تصبح الطهارة إلى حد ما وظيفة للعظمة البشرية، كنتيجة حقيقية وخطرة جداً للحقيقة القائلة بأن البشر يكونون أقرب إلى الله من سائر الحيوانات أو حتى ربما من الملائكة... لا أحد سوى الملك (اي سوى الله) يكون عظيماً بما يكفي لمطاردته. وفي ان يصبح فريسة لمثل هذا الرجل الصياد، يكمن النصر البشري الصحيح (مجلد ٢، ص ٢٥٤) ».

هذه النتيجة لرؤيا هودجسن، حررها زميله القريب منه ربين سميث، ونشرتها مطبعة جامعته بطريقة مؤثرة جداً وباعثة للشكوك. وفي المقدمة، يرسم المحرر شخصية المؤلف بضربات ماهرة، ويبيّن صعوبات تحرير كتاب لم ينجزه مؤلفه انجازاً تاماً. كان هودجسن كاتباً حذراً. يمكن ان يكون اسلوبه غريباً وفيه ما يتمنى ان يغيّره اي ناشر، ولكنه يعبر عن كل فارق دقيق لفكره. كان يرفض بشدة محاولة تصحيح الأسلوب

* المؤسلمة تعني حضارات الشعوب المسلمة من غير العرب.

فروعيت تمنياته. تقيّد المحرر والناشر بالتغييرات « الخارجية ». ويجب هنا ان نطري اطراء خاصاً الخرائط والرسوم البيانية التي جمعت من ملاحظات المؤلف. كان بالامكان التوسع فيها: فالببليوغرافيا رائعة، ولكن كان يمكن ان يضاف اليها مراجع ضمت الكتب والمقالات التي ظهرت منذ وفاة المؤلف.

رؤية هودجسن ليست لعالم خيالي، ولكن لما قد حصل للانسان في المكان والزمان، فضلاً عن وجهة نظر تدل على ما كان على المؤرخين ان يصنعوه، وما حصل في التاريخ. يمكن ان يفهم الكتاب من ضمن اطار التاريخ. ويتوجب على القارىء ان يبدأ بدراسة قول هودجسن بدقة لما كان يحاول ان يفعله، والماثل في الملحق الذي وضعه الناشر بطريقة حكيمة في الجزء الأول من الكتاب، والذي يقوم مقام مقدمة هودجسن (هناك العديد من اصداء ابن خلدون في الكتاب من الصعب ابعادها عن المراجعة).

على الرغم من أن هودجسن قرأ شبرنغلر وتوينبي وتعلم منهما الكثير، فإن طريقته كانت مختلفة عن طريقتهما. فهما فكرا بأنهما يتعاملان مع عمليات حصلت بطريقة متشابهة تقريباً، في حين أن نقطة انطلاقه كانت « حوادث مؤرخة وموضوعة في مكانها » (مجلد ١ ص ٢٣)، كلها تشكل جزءاً من عملية فريدة نهائية هي التاريخ البشري. هنا يطرح علماء الاجتماع نوعاً من الاسئلة تتعلق بالاحداث، ولكن المؤرخين يطرحون غيرها. هذا ما يجعل التاريخ حقلاً علمياً منفصلاً يشتمل على « مجموعة من الاسئلة المترابطة يمكن مناقشتها باستقلالية نسبية عن مجموعات اخرى من الاسئلة » (مجلد ١، ص ٢٣). بعض الاسئلة تبدأ بـ « كيف »: إنها تتعامل مع العلاقات بين مختلف الحوادث والعمليات. اسئلة أخرى تبدأ بـ « لماذا ». لماذا حدث هذا وليس ذلك؟ إن تعبير « ربما حدث » هو « اساس بحث اي مؤرخ، واضحاً كان السبب أم لا » (مجلد ١، ص ٢٦ م ١٦). هناك مدى آخر للأسئلة

التي يتوجب على المؤرخ ان يطرحها، حول معنى عملية التاريخ: مثلاً، ماذا فعل كل عصر، وكل مجتمع وكل « حضارة من اجل تغيير المحتوى الطبيعي للحياة البشرية »، من أجل « وضع نظم ومقاييس لا تتبدّل »، لخلق بشر من نوع مختلف، بشرٍ ينبغي لهم، بفضل فروقاتهم، أن يكونوا قد اثّروا، بطريقةٍ ما، في سائر الناس: « على المؤرخ الإنساني ان يهتم بالالتزامات الكبرى التي تحملها البشر بولاءاتهم وما انبثق عنها من نظم ومثل. عليه ان يهتم بالتفاعلات والحوادث التي عبّرت عنها هذه الالتزامات » (مجلد ١، ص ٢٦).

مثل هذه النظرة إلى وظيفة المؤرخ تتضمن نظرةً ما للعملية التاريخية. ويطرح هدجسون ان تاريخ الانسان قد تشكّل نتيجة لتفاعل ثلاثة عناصر: البيئة ومصلحة المجموع والافراد الخلاّقين. ويعني بالبيئة المحيط بكامله، الحضاري والطبيعي الذي أُنتج عن طريق التوظيف التراكمي للموارد البشرية. اما « مصالح المجموع »، فهي الاهداف المستقرة نوعاً ما، التي تمارسها مجموعات من البشر بشكل مشترك وضمن حدود بيئتهم وطاقتهم الاجتماعية. والافراد الخلاقون هم اولئك الذين، عند التصدعات التي تعتري التاريخ، وعندما لا يعود « التفكير الرتيب صالحاً للعمل »، يستطيعون انتاج بدائل جديدة تكون قادرة بدورها ان تؤدي إلى تشكيل محيط حضاري جديد، ومتابعة مصالح جديدة من قبل المجموعات ذاتها او سواها (مجلد ١، ص ٢٦).

ان عملية التفاعل لا نهاية لها، وخطوط التأثير تجري في كل اتجاه. لا يوجد مطلقاً وقت يستطيع فيه أحد العوامل ان يسفه العوامل الباقية تماماً. هنا يضمّن هودجسن نقداً لنظام من الافكار مشتق من ماكس فايبر، يرتكز على تمييز واسع بين « التقليد » و « العصرنة ». فالمجتمعات التقليدية تحاول ان تحافظ على نظام قائم لاعمال وعلاقات مألوفة، حتى على حساب العقلنة. وحده المجتمع الغربي الحديث ملتزم بالعقلانية حتى

على حساب العرف. ويعتقد هودجسن ان « كل جيل يتخذ قراراته الخاصة به...، الجيل غير مقيد بوجهات النظر التي كانت لأسلافه، على الرغم من انه يتوجب عليه ان يتحمل عواقبها »، (مجلد ١، ص ٣٧). كل عصر له عقلانيته، ضمن الحدود التي يفرضها محيطه. على المجتمع، في كل عصر، ان يتخذ قراراته الخاصة بالنسبة إلى سرعة التغيير واتجاهه.

من بين هذه العوامل الثلاثة، يحاول هودجسن ان يركز على العامل الثالث، عامل الافراد الخلاّقين والمحيط الحضاري الذي يصنعونه ويغيّرونه. باستطاعته ان يبرّر هذا التركيز بالنسبة إلى تعريفه الشخصي لوظيفة المؤرخ. فالافراد الخلاقون هم الذين ينتجون تلك الاعمال التي هي، في يقينه، الأكثر دلالة: « عندما نتحدث عن مدنيّة عظيمة فاننا نعني، فوق كل شيء، تراثاً بشرياً ناتجاً عن حضارة واعية... وعن دراسة مدنيّة معينة، يكون في أول اهتماماتنا معرفة خصائص تلك الحضارة التي كانت الأكثر تمييزاً لها... فاثناء القسم الأكبر من الفترة التاريخية، على الأقل، كان هذا يعني الحياة الفنية والفلسفية والعلمية، ويعني المؤسسات الدينية والسياسية، ويعني، بصورة عامة، جميع النشاطات الأكثر خيالية لدى ابناء الشعب الأكثر تحضراً (مجلد ١، ص ٩٢).

ليست نتائج هذه النشاطات ذات مدلول بنفسها فحسب، ولكنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً برغبات المجموع الذي يؤكد ذاته بصورة عامة في الحياة السياسية والاجتماعية: « هذا ما يمكن ان يسمى « الفكرة السياسية » التي تهب الافراد والجماعات اساساً تاريخيّاً لكي تبقى الدولة سلطة يحسب لها حساب، رغم ما قد يواجهها من أزمات عابرة مفترضة. هذا يتضمن، ليس مجرّد الشرعية ذات المكانة الشخصية (على الرغم من اهميتها)، بل ايضاً عناصر جغرافية واقتصادية وعسكرية واجتماعية حضارية ملموسة تجمع مصالح الجماعة الثابتة بفعالية كافية،

لتوفّر اغلب المجموعات المعنية سبباً تطبيقياً للأمل في ان تستمر الدولة، او على الأقل لقبول ان يأمل الباقون ذلك. وعلى هذا الاساس، سواء عن طيبة خاطر، أم على سبيل الاحتياط، فانهم سيتنازلون عن مصالح قصيرة الأجل إذا ما تصادمت مع المصالح الطويلة الأجل لسلطة الدولة » (مجلد ١، ص ١٢).

في تصريح كهذا التصريح، نستطيع ان نرى تأثيرين من التأثيرات التي فعلت في فكر هودجسن. الأوّل: فكرة الأقلية الخلاقة وهي فكرة توينبي، على الرغم من انه لم يشرح بوضوح كيف ان الاقلية كانت قادرة على توصيل افكارها إلى المجتمع ككل. والثاني: فكرة نظام من الأفكار يؤمن صلة وصل بين السلطة الحاكمة ومصالح المجتمع، وهي تستحضر ما يقوله ابن خلدون عن دور الشريعة في المحافظة على حكم العائلة المالكة.

ضمن اي حقل، في الزمان والمكان، يمكن دراسة تفاعل هذه العوامل الثلاثة؟ هنا يفترق هودجسن عن شبرنغلر وتوينبي. إن حقل الدراسة المفهوم عنده ليس « حضارة ». انه « ايكومين »، اي كامل المركّب التاريخي الافريقي - الأوروبي، منذ بدايات التاريخ المدوّن وحتى يومنا هذا (مجلد ١، ص ٥٠). ان مضامين هذا المركب تصل إلى مدى واسع. فمن الضروري تجنب النظر إلى التاريخ الاسلامي وسواه من وجهة نظر الغرب، وتجنب الاعتقاد، بكلام آخر، أن التاريخ الوحيد الذي له اهمية هو الذي اختاره الغرب الحديث ليعترف به، والنظر من ضمنه، إلى تاريخ شرق البحر المتوسط في فترات من الماضي دون أخرى، او الاعتقاد، بالتالي، أن الحضارة العصرية التي بدأت حوالي سنة ١٨٠٠، هي تفكير وتحديد غربي في اساسه ولا يمكن ان يقبله اولئك الذين نشأوا في بيئات حضارية أخرى، (أن نسأل لماذا بدأ العصر الحديث في اوروبا الغربية وليس في اي مكان آخر، هو مجرد سؤال من الاسئلة. إن

تعبير « لماذا، لماذا لا؟ » هو في صلب الاهتمام المحدد لدى المؤرخين).
حتى اذا تجنبنا هذا الخطر يبقى هناك خطر آخر، هو خطر تفسير ما حدث في باقي انحاء العالم بمقاييس تضعها خبرة اوروبا الغربية او اميركا. يجب التنبه كثيراً عند استعمال الكلمات، لأنها تجعلنا نفكر بطرق معينة. ان ادراك هودجسن للمعنى الدقيق للكلمات يقوده إلى اختراع بعض الافكار الجديدة: ليس من المحتمل ان تقبل بمجموعها بشكل عام، ولكنَّ لكل منها معنى محدداً لا تستطيع الكلمات الاقدم والآلَف ان تعبّر عنه بشكل جيد.

ولن يكون اقل خطراً لكاتب يتناول تلك الاجزاء من الايكومين حيث شكّل الاسلام أساس التقاليد الحضارية السائدة لكي نأخذ حصراً وجهة نظر اسلامية ونفترض، (كما فعل المؤلفون المسلمون انفسهم)، بان ظهور الاسلام قد بدأ كشيء جديد مستقل بكامله بدلاً من ان يجعل شكلاً واتجاهاً جديداً لمدنية كانت موجودة، او للبحث عن تفسيرات داخلية لكل شيء حدث في هذه المنطقة. ان علاقته بباقي الايكومين يجب ان تبقى دائماً في الذهن. لا يبدو محتملاً ان المؤرخين ينسون هذا عندما يكتبون عن الفترة الحديثة وما يسمى بـ « تأثير الغرب »، ولكنهم قد ينسون شيئاً آخر هو ما كان هودجسن يفكر فيه دائماً: العلاقات بين العالم الاسلامي والصين. كانت الصين، اثناء فترة مديدة من التاريخ الاسلامي، المنطقة الأكثر قوة وخلقاً في الايكومين. ففي زمن الخلافة العباسيّة « بدأت فترة طويلة سيطرت فيها حضارة صينية محدودة ولكنها ظاهرة في الايكومين ككل » (مجلد ١، ص ٢٣٣). وبعد ذلك بقرنين من الزمن، كان الاقتصاد الصيني « يتحرك... نحو المرحلة الأولى من ثورة صناعية رئيسية » (مجلد ٢، ص ٤).

هناك خطر آخر كان لدى هودجسن اشياء هامة ليقولها عنه: أن ننظر إلى التاريخ الإسلامي من وجهة نظر المستعرب، ونفترض ان

الاراضي العربية الممتدة حول الطرف الشرقي من البحر المتوسط كانت دائماً وحدها مركزاً للمدنية الاسلامية. من طروحات هودجسن الرئيسية ان قلب العالم الاسلامي لا يتألف من هذه الاراضي وحدها، وليس من البلدان الناطقة بالعربية ككل، ولكن من منطقة « ايرانية ـ ساميّة » تشكل البلدان العربية جزءاً منها. وفي الازمنة الاسلامية المتأخرة، كان مركز الثقل للمدنية الاسلامية يقع في القسم الشرقي من هذه المنطقة الاساسية، في المرتفعات الايرانية حيث عبّرت حضارة رفيعة عن نفسها بالفارسية بدلاً من العربية. التحريف، كما يفترض، كان سببه ان العلماء الغربيين حاولوا ان ينظروا إلى العالم الاسلامي من مركز القاهرة، وإلى حد ما، عبر عيون الكتاب العرب الحديثين الذين يفسّرون الماضي عبر نوع من التحديث الاسلامي الذي يتجه نحو القومية العربية.

يقسّم هودجسن تاريخ الايكومين، قبل بداية العصر الحديث، إلى مرحلتين رئيستين. الأولى بدأت مع ظهور « مجتمعات زراعية مدنية »، في اماكن متعددة بالمنطقة الافريقية ـ الاورازية، مجتمعات سيطرت فيها المدن على الريف وكانت قادرة على تنظيم علاقاتها بها بطريقة تسيطر فيها على الفوائض الزراعية وتستخدمها لمصلحتها الخاصة. وسواء أجاءت الفوائض على شكل ضرائب أم جاءت على شكل إيجار، فان ذلك كان شيئاً ثانوياً. ان فكرة « ملكية الأرض »، كانت ذات أهمية محدودة في التعامل مع مجتمعات من هذا النوع (مثل هذه التصاريح، المعبّر عنها بكلمات قوية، آتية من شخص يتمتع بنظرة مثالية للتاريخ تثير العجب! ولكن هودجسن فكرّ كثيراً في التاريخ الاقتصادي حتى لو كتب عنه اقل مما كتب عن تاريخ الحضارة).

في المدن التي سيطرت على مثل هذه المجتمعات، نشأ نوع خاص من الحياة المدنية، فدعمت المدينة الثروة الناتجة عن الانتاج الزراعي بالإنتاج اليدوي في صنع السلع وتبادلها في مساحة واسعة. هكذا

مكنت الثروة الناجمة عن التجارة والزراعة من ظهور نوع من الحكومات لا تظهر عادة في الارياف: حكومات امتلكت قوة عسكرية مهيمنة وبيروقراطية منظمة، ولديها انظمة وقوانين وسلطات قانونية او دينية. وتعرّفَ الحكام والمتخصصون الدينيون والتجار فيها على نمط مختلف، يتصرفون معه وكأنهم اسياد « الحضارة العليا »، والتقليد الأدبي والفني. وهذا بدوره انتج تلك الافكار السياسية التي بمقدورها ان توحّد سلطة الحاكم ومصالح المجموعات الاجتماعية المسيطرة. بيد ان مثل هذا الدمج بين سلطة الدولة ومصالح المجموع والافكار السياسة كان سريع العطب. فما لبثت ان تحللت وظهرت بدائل جديدة. (يحاول هودجسن ان يشرح عملية التحلل بشكل رئيسي بلغة فشل الافكار السياسية، وربما كان يؤكد كثيراً على تلك المميزات في التاريخ التي يمكن شرحها شرحاً كاملاً في حين أنه قليلاً ما يركز على العنصر غير العقلي للسلطة المجردة).

في الفترة الممتدة تقريباً بين ٨٠٠ و ٢٠٠ ق.م، انتقلت كل المجتمعات الزراعية للايكومين، التي تترابط تجارياً وبالتأثير المتبادل، إلى مرحلة تاريخية ثانية. هنا يقتفي هودجسن أثر يسبرز، ويسمى هذه الفترة من التغيير بـ « عصر الفأس ». أصبحت الايكومين الآن منفصلة في اربع مناطق رئيسية، كل واحدة منها تتميز بحضارة رفيعة، وبتقليد تراكمي من الحوار وانعكاس ذي وعي ذاتي على النصب الحضارية القديمة، وتعبّر عن ذاتها باشكال مختلفة من الأدب والفن. ولأن الحضارات، والافكار السياسية، واشكال السلطة الاجتماعية والسياسية، مترابطة فيما بينهما بشكل وثيق، فإن كل منطقة من الحضارات الرفيعة حاولت ايضاً ان تجسّد وحدتها الحضارية بأشكال سياسية متمايزة.

في كل منطقة كانت « منطقة ـ نواة » نشأت فيها الحضارة الرفيعة ومنها أخذت تشعّ. كانت واحدة من تلك المناطق تقع على الساحل

الشمالي للبحر المتوسط الممتد من الاناضول إلى ايطاليا، حيث كانت اللغة اليونانية والايطالية اللغتين الاساسيتين للحضارة الرفيعة. والمنطقة الأخرى امتدت من النيل إلى الاوكسوس، حيث كان يعبر عن الحضارة بمختلف اللغات الساميّة والايرانية؛ أما الهند والاراضي الواقعة إلى الجنوب الشرقي منها، حيث اللغة السنسيكريتية ولغة بالي لغتا الحضارة، فكانت المنطقة الثالثة. وأخيراً كانت الصين والبلدان المجاورة لها.

كان اهتمام هودجسن الرئيسي في المنطقة الواقعة « بين النيل والاوكسوس ». هذه تشكل المنطقة الحضارية التي تضم وادي النيل والهلال الخصيب والمرتفعات الايرانية ووادي الاوكسوس. وقد اعتبرها وحدة لا تتجزّأ، على الرغم من انها تشمل بعض البلدان التي يجب ان نعتبرها اليوم عربية والأخرى فارسية. في الوقت الذي بدأ فيه التاريخ الاسلامي، كان لهذه المنطقة مجتمع مميز وحضارة مميّزة، ساعدت بعض ملامحها على تفسير التاريخ الاسلامي. ان الجفاف النسبي لأغلب هذه المنطقة إنما يعني ان الاساس الزراعي للمجتمع كان أساساً هشّاً. فبعض اجزاء المنطقة لا يمكن زراعتها، والأخرى فقط يمكن زراعتها اذا كان معدل هطول الامطار جيداً او اذا ما توافرت وسائل الريّ. من ناحية ثانية، كان العنصر التجاري في المدن عنصراً قوياً نسبيّاً لأن المنطقة تقع بين مناطق « ذات مدنيات رفيعة » وكانت قادرة على الاستفادة من التجارة معها.

ان الحضارة الرفيعة لِـ « لعصر الفأس » قد أخذت أيضاً شكلاً خاصاً هنا. كان هناك تقليد ديني يرتكز على الايمان باله واحد يطلب الاستقامة من مخلوقاته، في حياة واحدة سَيُدان بموجبها الناس، وبمجتمع صالح يميل إلى تجسيد ذاته في دولة « طائفية ». (ان ادراك المؤلف للشبه بين التقاليد اليهودية والمسيحية، المعبّر عنها بالعبرية والسريانية، والتقاليد المزدية، المعبر عنها بالبهلوية، هو ادراك مفيد، ولكنه قد يذهب

بعيداً عندما يتتبع الصلات بين هذه التقاليد الدينية ومصالح المجموعات التجارية المدنية).

للمنطقة ميزة هامة أخرى. القسم الأكبر منها معرض بطريقة غريبة للغزو والاحتلال من الخارج. فقط في القسم الشرقي، والمرتفعات الايرانية والسهل الملاصق لها في العراق، تجسّدت الافكار السياسية الكامنة في الحضارة الدينية في دولة طائفية اهلية، هي الدولة الساسانية. وفي القسم الغربي، سقطت السلطة السياسية في أيدي المجموعات الغازية، وكانت الحضارة التي ترعاها الحكومة حضارة يونانية، لا حضارة ساميّة التعبير. على ان المجتمع استمر في ان يكون « ساميّاً » في الأماكن النائية البعيدة عن سلطة الدولة واغراء المدن. وعندما اصبحت الامبراطوية مسيحية تحولت إلى نوع من « دولة طائفية » من ضمن حضارة المنطقة.

ان آراء هودجسن، حول طبيعة الاسلام وتطوره، مرتبطة بفكرة مجتمع ايراني ـ ساميّ. والمنطقة المركزية فيه تقع بين النيل والاكسوس. وفي نقطة معينة، اتخذ تطور هذا المجتمع وحضارته اتجاهاً جديداً بفضل شيء لم يبدأ في المنطقة المركزية، ولكن في اطرافها. هنا يطرح سؤال، وفي رأيه لا يمكن الاجابة عنه فقط بلغة الضعف الحضاري او السياسي للمنطقة التي توسع فيها الاسلام. هذا بالفعل جزء اساسي من الجواب: لقد بلغت المدنية الايرانية ـ الساميّة نقطة من التطور تطلبت حركة خلاّقة للضمير وللمخيلة. ولكن الحركة التي اتت من حيث اتت، واتخذت الشكل الذي اتخذته، يجب تفسيرها بلغةِ ما كان يحدث غربي الجزيرة العربية ووسطها، حيث كان يتمخض نوع خاص من المجتمع يرتكز على رعي الماشية بدلاً من الزراعة، يرتبط بثلاث مناطق ذات حضارة رفيعة (سوريا البيزنطية والعراق الساساني والمنطقة اليمنية ـ الحبشية). لقد اخذ هذا المجتمع في خلق حضارته الخاصة به.

ووراء هذا التفسير، هناك تفسير آخر: الرسالة المنقولة بواسطة النبي محمد ﷺ، التي أفضت إلى سلسلة من القرارات صدرت عنه وعن معاونيه، بواسطتها أخذ دين يتشكل، وامبراطورية تُخْضِع.

هنا يُطرح سؤال ثان: ما الذي كان يعنيه الاحتلال للبلدان المحتلة؟ في رأي هودجسن: إن الفاتحين العرب قد أعطوا امبراطوريتهم شيئين: ديناً ونخبة حاكمة. وبعملهم هذا غيّروا طبيعة المجتمع ولكنهم لم يخلقوا شيئاً جديداً. إن مجيء الاسلام والحكام العرب لم يقض على المجتمع الايراني ـ السامي ولكنه اطلق طاقاته أو أعاد تحويلها. ان السؤال الاكثر اهمية، الذي يطرح حول هذه العملية، هو ليس: كيف امتصت النخبة العربية الجديدة الحضارة اليونانية والايرانية السامية الموجودة في البلدان التي حكموها، بل: كيف ولماذا امتصت الحضارة القائمة الاسلام والنخبة الحاكمة الجديدة؟ هذا السؤال يقود إلى سؤالين آخرين: « كيف يمكننا ان نشرح الانقطاع في الاستمرارية، والتخلي الكامل عن اللغات السابقة ذات الحضارة الرفيعة وقبول وسط لغوي جديد بديلاً منها »؟. وما هي الخطوات التي بواسطتها اعيد تشكيل تقاليد تلك الحضارة بالنسبة إلى التحدي الذي فرضه القرآن؟

ان استمرار تطور تقاليد الحضارة الايرانية ـ الساميّة بشكلٍ اسلامي، وضمن اطار بيئي معيّن، هو الموضوع الاساسي في التاريخ الاسلامي، وهودجسن يميّز ست مراحل رئيسية في هذا التاريخ. يبدو غريباً انه، في كتاب يُعنى عامة بتاريخ الحضارة، يكون التقسيم الذي يتبناه سياسيّاً في الأساس. ولكن باستطاعة هودجسن ان يجيب، انه في نظرته إلى التاريخ، تكون التغيرات السياسية الاساسية مرتبطة، في غير ناحية، بانواع اخرى من التغير: بالسيطرة المدنية على الأراضي الريفية الداخلية وثروتها، باتجاه التجارة وحجمها، برعاية الفنون، بتشكيل تلك الافكار السياسية التي تدعم او تتحدّى هيكلية السلطة السياسية.

تمتد الفترة الأولى مع بداية الدعوة النبوية حتى نهاية الجيل الأول من الخلفاء الامويين (٦٦٢- ٦٩٢). ومن الجدير ذكره ان نظرة هودجسن إلى التاريخ: أنه يبدأ، ليس كما تفعل اغلب الكتب التي تتناول اخبار المجتمع في غربي الجزيرة العربية منظوراً إليها بطريقة منعزلة، ولكن مع المدنيات الرفيعة الثلاث التي كانت على حدود غربي الجزيرة العربية. وهو يسمى هذه الفترة بفترة « التأثير الاسلامي »، والذي خلق نوعاً جديداً من النظام السياسي في مجتمع قائم فعلاً.

المرحلة الثانية هي مرحلة « ذروة الخلافة » (٦٩٢- ٩٤٥)، التي شهدت خلق امبراطورية ذات بيروقراطية مطلقة لها اساس زراعي، على شاكلة الامبراطورية الساسانية، وذات « مدنية كلاسيكية » معبّر عنها باللغة العربية. اخذت هذه المدنية شكلها من خلال القرآن والايمان بالدين الاسلامي، ولكن لا يمكن ان نفسّر كل مظاهرها بالاسلام. كذلك نحتاج، كما يقترح هودجسن، إلى استخدام تعابير جديدة وأقل غموضاً من كلمة « اسلام » و « اسلامي » للكلام عن المجتمع والحضارة المرتبطة بالديانة الاسلامية. يسمّى المجتمع الذي ساد فيه المسلمون وعقيدتهم وسيطروا عليه اجتماعياً، « العالم الاسلامي » على غرار « العالم المسيحي ». ويسمي الحضارة، التي ترتكز على تقليد مكتوب، والتي كانت تاريخياً مميزة عن العالم الاسلامي، « الحضارة المؤسلمة ». التعابير غريبة ولكنه يستخدمها لكي يعبّر عن فكرته بوضوح.

القسم الأكبر من الجزء الثاني هذا يكرس لتحليل الاشكال التي اتخذتها الحضارة المؤسلمة الكلاسيكية، وخاصة انواع الاستجابة المختلفة للتحدي الجديد. احد الاستجابات هذه كان فكرة الشريعة، أي الاستقامة القانونية. وهذا كان موضوعاً مستمراً في الحضارة المؤسملة. والآخر كان الطهارة الشخصية، وهذا اتخذ شكلين رئيسيين: واحد

يتطابق مع المجتمع، في اعتقاد يقول بأن الحقيقة بشكل طبيعي سائدة بين البشر، وواحد يتطابق مع الأئمة، في اعتقاد يقول بأن الحقيقة يمكن ان تهزم وتساق إلى الاختباء ولكن لا يمكن افناؤها. هنا تكمن أصول الجماعي (كلمة « جماعي » يفضلها هودجسن على كلمة سنيّ) ووجهات النظر الشيعية، مع انها غير مميزة عن بعضها بشكل دقيق. بدأت في هذا الوقت تظهر بعض الاساليب لتفسير الكون، تلك التي يقول بها المتصوفة والفلاسفة. وإلى جانب الحضارة الدينية نشأت حضارة كتّاب الدولة، حضارة أدبية تجسد تقاليد مدنية ودينية وتهدف إلى التأنق في استخدام اللغة العربية.

في هذه الفصول التي تتناول تطور الحضارات المؤسلمة، تظهر بعض المشكلات. هل رغبة هودجسن في الشرح الكامل تنقله بعيداً عندما يعّرف، مثلاً، بعض اشكال التقوى لدى طبقة التجار والأدب بـ « الطبقة الحاكمة »؟ وعندما يشرح مختلف انواع الطهارة بالنسبة إلى « الاستجابات » وإلى « التحدي » القرآني، هل يستخدم فكرة المجابهة الدرامية، وفئات مثل « قرار » و « التزام » نشأت من خلال التفسيرات الحديثة للمسيحية من قبل البروتستانت؟ مثل هذه الاسئلة يجب ان تطرح قبل الحكم على القيمة الدائمة لعمل هودجسن. ومهما يكن الحكم، فإن هذه الفصول التي تتناول التقوى والحضارة الدينية سوف تبقى الأكثر بروزاً في الكتاب، مرتكزة على دراسة دقيقة للكتّاب الافراديين. فهي ذات تبصّر سيكولوجي، ووضع فلسفي وتعبير لبق.

ان الشكل السياسي الذي يسم المرحلة الثانية، وهي مرحلة الخلافة العالمية، والذي كان يتجه نحو الاستبدادية، قد فشل في النهاية، كما يقول هودجسن، فشلاً جزئياً بسبب هشاشة اساسه الزراعي وسقوط نظام الري في العراق؛ وبسبب ان « ادب » الكتّاب لم ينتج الفكرة السياسية التي تستطيع ان تنشط المجموعات الاجتماعية المسيطرة لدعمها

وتخلق طبقة حاكمة عالمية. فترة ثالثة تبدأ الآن، هي الفترة المتوسطة الأولى (٩٤٥- ١٢٥٨) والتي تتسم بالتفتت السياسي وكذلك بظهور نظام اجتماعي وحضاري عالمي.

لقد اتخذ التفتت السياسي اكثر من منحى. فقد ظهر عدد من الدول المنفصلة عملياً، رغم انها لم تكن تعمّر طويلاً في الغالب، وكانت في أكثريتها تشكو من انقسام بين طبقتي الأمراء والأعيان اللتين كان بإمكانهما ان تعملا معاً، ولكن كانت بين افكارهما ومصالحهما هوة كبيرة. فمن جانب أول، كانت هناك المجموعات العسكرية - السياسية الطورانية الأصل، والتي جاءت من خزان الطاقة العسكرية على الحدود الشمالية الشرقية عن طريق الهجرة البدوية او الانخراط في الجيوش، تشدّها الصراعات السياسية في العالم الاسلامي وحاجة المدن لقوة خارجية للحفاظ على النظام المدني والسيطرة على الريف؛ ومن جانب آخر، كانت المجموعات المسيطرة في ذلك المجتمع، مجموعات المتخصصين في امور الدين اي مجموعات العلماء وكبار التجار والصناع الحاذقين. هذه المجموعات قدمت إلى الحكام العسكريين دعماً وشرعية ولكنها وقفت بعيداً عنهم كأجزاء لنظام اجتماعي عالمي مستقل عن اي نظام سياسي. كان لهذه المجموعات فكرة سياسية باستطاعتها ان تضفي شرعية على جميع الحكومات دون ان ترتبط بأي منها، وكأن لديها قانونها الذي هو فوق ارادة الحكام للتبادل التجاري.

ان هذا الانقسام بين أمراء واعيان ظهر على كل مستوى. كان هناك انقسام اجتماعي بين اولئك الذين حصلوا على شهرتهم من السيطرة على الأرض، واولئك الذين جمعوها من التجارة: انقسام بين الاقطاعيين والتجار (مرّة أخرى يمكن ان تتملكنا الشكوك حول شرح دقيق كهذا)، انقسام يقود إلى التمييز بين نوعين من الحضارة. ونمت ثقافة العلماء العربية بمزيد من ترابط القانون والتقوى والشرح الكوني. وكان

التطور الصوفي التطور الأكثر دلالة. وكانت الفارسية لغة الحكام والبلاطات، فازدهرت من جديد بشكل مرتبط بالحضارة الاسلامية. هنا يشدّد هودجسن، بشيء من الصوابية، على اهمية هذا التفريق. من هذه النقطة تصبح الحضارات المؤسلمة حضارات مضاعفة. فالفكر الديني يعبّر عنه باللغة العربية، والأدب بالفارسية أو بإحدى لغات الحضارات الفارسية التي تطورت بتأثيرها، كالتركية العثمانية والشاغاتاي أو الأردو. وبدأت التحسنات الخلاقة تحدث في هذه اللغات. امّا البلدان الناطقة بالعربية، والتي لا تعرف هذه اللغات، فنادراً ما اسهمت في التقدم. عند هذه النقطة، يولي هودجسن انتباهاً أقل من باقي الكتّاب بالنسبة إلى المناطق التي تقع خارج الوسط الخلاق للحضارات المؤسلمة المتأخرة: ليس فقط اسبانيا والمغرب، بل مصر وسوريا.

عندما يصل هودجسن إلى المرحلة الرابعة، تلك التي سيطرت فيها النخبة الحاكمة التركية ـ المغولية الجديدة (١٢٥٨ - ١٥٠٣)، يصبح مقياس المعالجة عنده مقياساً اصغر. وهذا يعود جزئيّاً إلى ان هذه المرحلة لم تدرس جيداً: « التعميمات... لا يمكن ان تكون افضل من التخمينات المثقفة » (مجلد ٢، ص ٣٧٣). هناك سبب آخر: حتى هذا الوقت كان النظام العالمي للحضارات المؤسلمة لا يزال قويّاً ومستقراً نوعاً ما بحيث يتقبل حكاماً جدداً من دون ان يتغيّر بسببهم او تحت تأثيرهم. وكان لمجيء المغول إلى العالم الايراني ـ السامي نتيجة مختلفة كثيراً عما كان للفتح العربي: لقد وضعت طاقة النخبة الجديدة في تصرف المجتمع، فجعلت اتجاهاً جديداً للفنون البصريّة وسائر اشكال الحضارة، ولكنها لم تأت بتغيير جذري في النظام الاجتماعي. هذا لا يعني انه لم يكن هناك تغيير، ولكن الذي حصل يمكن ان نسميه انحطاطاً حضاريّاً. بيد ان مجتمعاً ذا تركيب راسخ يتغيّر بطريقة مخالفة لمجتمع آخر يتجاوب مع تحديات جديدة.

في هذا القسم يستطيع هودجسن اذن ان يعتبر ان التركيب الموروث شيء مسلم به، ويركز على ما يبدو انه جديد. بمقدوره، قبل كل شيء، أن يسأل: لماذا ظهرت نخبة سياسية جديدة مغولية، وتركية ـ مغولية؟ لم تجر ابحاث مفصلة حول ذلك حتى الآن، ولكن هودجسن يقترح بأن الجواب يكمن، إلى حدٍّ ما، في انحطاط الزراعة، خاصة في العراق، البلد الوحيد الذي فيه نظام ريّ ضخم، وجزئياً بسبب توسع الاقتصاد الزراعي في آسيا الوسطى التي يسيطر عليها البدو الطورانيون الذين يقتنون الخيول. هنا نقع على مشكلة نعبر عنها بسؤال: كيف يمكن لبدو يعيشون في مستوى من التكنولوجيا منخفض نسبياً، وفي وحدات اجتماعية صغيرة، أن يتحدوا ليشكلوا قوة مستقرة، ومنظمة، ذات توجّه عقلاني، قادرة على اقتحام المدن وتأسيس الدول؟ عندنا هنا شيء مختلف عن التسرّب التدريجي للبدو إلى مناطق مستقرة على طول السهوب المنحدرة او انخراطهم في الجيوش المرتزقة. والظاهر ان هودجسن يعتقد بأنها كانت عملية فوريّة: « لقد أصبح من الممكن للتجمعات القَبَلية القوية تحت قيادة موحدة، كتلك التي نشأت احياناً عن النزاعات داخل القبيلة نفسها، ان تجمع القوى العسكرية المحتملة للبدو من المناطق الواسعة للقيام بحملات النهب التي تستطيع ان تسحق اوطاناً مستقرة بكاملها » (مجلد ٢، ص ٤٠١).

هذا ليس سوى طرح للسؤال بدلاً من الاجابة عنه. وعندما استقرت هذه النخبة الحاكمة اوجدت نوعاً من الدولة هنا تدعى « دولة الحماية العسكرية »، يحكمها رجال قاموا بانجاز مستقل: بمعنى انه يترك وقعاً شخصياً هائلاً، سواءٌ أكان جيداً أم كان رديئاً وذلك كهدف واضح لهم (مجلد ٢، ص ٤٠٣). لقد حمى الحكام الجدد مدنيّة المدن، وإلى حد ما سدّوا الهوّة بين الامراء والاعيان، ورعوا الفنون البصريّة.

لذلك فإن المناقشة الرئيسية لفن الحضارات المؤسلمة تأتي في هذا القسم.

لقد توسع العالم الاسلامي خلال هذه الحقبة إلى ما وراء حدوده الاساسية، فوصل إلى الاناضول والبلقان والهند وجنوب ـ شرق آسيا، وبلدان افريقيا الواقعة وراء الصحراء. وفي الفترة التالية، (١٥٠٣ـ ١٨٠٠)، اصبح القسم الأكبر مندمجاً في ثلاث دول كبيرة هي: الصفويون والعثمانيون والتيموريون (التسمية التي يفضّلها هودجسن هي: « المغول »)، ودول صغيرة أخرى. وهو يشرح هذه العملية انطلاقاً من التجديد الذي أدخلوه في فن الحرب. وهو يسمى الدول الجديدة « امبراطوريات البارود ». هذه الدول الكبيرة الثلاث كلها كانت تحكمها نخبة من العناصر الطورانية، وكانت، بنسب متفاوتة، دولاً بيروقراطية، وجميعها اهتمت خاصة بالتوظيف في الأرض. وكان لكل منها نوع من الشرعية في اعين المجموعات الاجتماعية المسيطرة. كان هناك نوع من « الدمج للسلطة السياسية للاسلام وضميره العام، كما لم يحصل منذ العصور القديمة » (مجلد ٣، ص ١١١).

ان اغلب المؤلفين الذين تناولوا هذه الفترة ركزوا اهتمامهم على الامبراطورية العثمانية. اما بالنسبة إلى هودجسن، فإنه يرى ان الامبراطورية الصفوية هي الامبراطورية المركزية، ليس فقط بالمفهوم الجغرافي الواضح، ولكن لأن المناطق التي اشتملت عليها كانت لا تزال تعد مراكز التقدم الخلاق: في العمارة، والشعر، والمعاني الميتافيزيقية، لدى المفكرين الصوفيين المتأخرين. ورغم كل العظمة التي كانت للامبرأطوريتين العثمانية والتيمورية، فإنهما كانتا هامشيتين: ان حضارة البلاط فيها كانت حضارة فارسية، والاراضي التي تركزت فيها سلطتها، كبلاد البلقان والهند، جاءت متأخرة إلى عالم الاسلام وكانت تضم شعوباً كثيرة من غير المسلمين.

ومرّة ثانية، ينظر اغلب الكتّاب إلى هذه الفترة على انها الفترة التي تجمعت فيها تلك القوى، التي أدّت إلى السيطرة الغربية على العالم. يذكّرنا هودجسن بأن هذه الفترة كانت الفترة التي لعب فيها العالم الاسلامي اوسع دور له في تاريخ الحضارة العالمية (الاويكومين): « ومع ان أقل من خمس سكان العالم كانوا مسلمين، فإن المسلمين كانوا يتبوأون مركزاً استراتيجياً شاملاً بحيث ان المجتمع المتحد معهم كان يشمل، إلى حد ما، القسم الأكبر من سكان المدن». « فالعالم الصغير لم يعد الكلمة التي تعبّر عن عالم الاسلام. وبات من الصعب الفصل بين تاريخ العالم وتاريخ الشعوب المؤسلمة » (مجلد ٣، ص ١١).

كان هناك، على التقريب، وحدة اسلامية في القسم الأكبر من العالم. وعلى الرغم من الهوّة العميقة بين جَمَاعي (سُنّي) وشيعي، فإن الدول الاسلامية شكلت « عالماً ديبلوماسيّاً شاسعاً واحداً » (مجلد ٣، ص ٨١)، والقوة البحرية الاوروبية المتوسعة في القرن السادس عشر، لم تفعل شيئاً لزعزعته. والنهضة الأوروبية التي رفعت من حضارة الغرب إلى مستوى عال، نادراً ما لامست باقي الاويكومين.

يكتشف هودجسن، في القرن الثامن عشر، بعض التدهور في نوعية الخلق الحضاري، وفي قوة الامبراطوريات الزراعية البيروقراطية. وقد حصل هذا في الوقت ذاته كعملية جديدة تماماً. هنا بدأت « التحولات الغربية العظيمة ». ان توسع مساحة الحضارة الغربية إلى الشمال والغرب، والنهضة، وتوسع التجارة المنقولة بحراً وعوامل أخرى، كلها تضمنت توظيفاً بشرياً استطاع ان يحدث تغييراً اساسيّاً يُنهي العصر الزراعي. ومنذ حوالي سنة ١٨٠٠، يدخل العالم في عصر جديد تظهر مميزاته اولاً في الغرب. وعلى مدى قرن أو أكثر، يصبح هناك سيطرة اوروبية على العالم. ومع الزمن أثر هذا التحول على العالم بأسره. وبمعنى آخر، فإنه أدى إلى اختفاء العالم الاسلامي، كما الغى سائر

الانقسامات داخل الاويكومين: « في هذا الدور السادس لم تعد الحضارات المؤسلمة موجودة... ان الاساس المشترك للحضارة المكتوبة، اصبح الآن في القسم الأكبر منه... خاضعاً لمشاركة (المسلمين) للشعوب غير المسلمة، بحيث ان الاراضي الاسلامية يمكن دراستها كمجتمع حضاري ناشط، ليس كمجتمع للحضارات المؤسلمة، ولكن في مشاركتها لتراث الحضارات المؤسلمة » (مجلد ٣، ص ١٦٦- ١٦٧).

ان العنصر الأهم في هذا التراث هو « الدين والوعي الديني » (مجلد ٣، ص ٤١٢)، الذي يواجه تحدياً جديداً ناجماً عن المجابهة مع تقاليد دينية أخرى. وقد يؤدي هذا إلى إعادة تقييم الشريعة وطبيعة الجماعة ومعنى القرآن واهميته.

هذه بعض الافكار الواردة في هذا الكتاب المهم. وهي واضحة لمن يراجعه بعد قراءته للمرة الأولى. إن أي قارىء يحتاج إلى وقت لكي يتقبله، ولكن يجب ان يؤخذ بجدّية من قبل كل المهتمين بالتاريخ الاسلامي، وقد تؤدي مناقشته دوراً مهماً في ذلك الحوار (لكي نستخدم كلمة مفضلة لدى المؤلف) الذي يجب ان يقع في صميم دراساتنا.

مثل هذا النقاش يمكن ان يحدث على مستويين. ان تفسير هودجسن لبعض الافكار المعينة يمكن ان يثير جدلاً، ويمكن ان يغيّر عندما يلقي البحث شكاً على « تخميناته المثقفة ». لنأخذ امثلة عشوائية: إن ما كتبه عن المدن يُظْهِر تأثير نظريات ماسينيون التي يتعذر الدفاع عنها. هناك مؤلف حديث يضع هجرات بني هلال في ضوء جديد. وقد لا يوافق الجميع على ما يقوله عن فن الحضارات المؤسلمة. وراء هذه النقاط التفصيلية، من المفترض ان يظهر نقاش حول فئات الشرح العامة عنده كتحليل العمليات التاريخية بالنسبة إلى علم البيئة، ومصالح المجموع

والافراد الخلاّقين، وافكار الاويكومين، والمجتمع الزراعي، وعصر الفأس والحضارة الايرانية ـ السامّية، وتحليل مجتمع الحضارات المؤسلمة بالنسبة إلى النخبة العسكرية، والبيروقراطيون، والاشراف، والتمييز بين مختلف انواع التقوى والحضارة، والتوكيد على دور الحضارة الفارسية. هل تساعدنا مثل هذه الافكار والاساليب على فهم تاريخ الحضارات المؤسلمة بطريقة أفضل؟ من السابق لأوانه أن نقول ذلك. ولكن القارىء يغلق الكتاب بانطباع اولي: أَن مارشال هودجسن قدّم لنا إطاراً للفهم قد لا يكون أقل قيمة من سلفه العظيم ابن خلدون.

الفصل الرابع

التاريخ الاسلامي، تاريخ الشرق الأوسط، التاريخ الحديث

هل لي باديء ذي بدء ان اعبّر عن امتناني لشرف منحي هذه الجائزة (*)، التي اسرتني واثرت فيّ كثيراً، والتي لا اعتقد اني استحقها. لا شيء يقنعني بأنه يمكن مقارنتي بالباحثين العظام الذين تسلّموا هذه الميدالية قبلي، او ان اي شيء كتبته سيدوم ما دامت كتاباتهم. في لحظات كهذه اللحظات، افكر بكلمات ادلاي ستيفنسون: « المديح لا يؤذي ما دمت لا تتنشق ». دعوني اذن احاول تحديد الفكرة التي اقبل بها الجائزة بأمان. إنني آخذها كإشارة إلى ان الدراسات الحديثة التي اعنى بها قد اصبحت محترمة، ويمكن ان اكون قد أدّيتُ دوراً في ذلك. باستطاعتي ان اقول عن اعمالي شيئاً يشبه ما قاله الشاعر بينس عن نظرياته الميتافيزيكية، بأنه لا يؤمن بها تماماً، ولكنها كانت السقالة التي يمكان ان تبنى بها اشياء أخرى.

والميدالية ايضاً ثمينة بالنسبة لي لأنها مرتبطة باسمي رجلين مميزين. ان روح غوستاف فون غرينباوم لا تزال ماثلة في هذا المكان، وثمة قليل باستطاعتي ان اقوله عنه لم يقله اصدقاؤه وزملاؤه وطلابه[1]. اتذكر خاصة كرمه نحو زملائه الشباب، سرعته في اكتشاف دلائل النبوغ ودفئه في المحاولة لإظهارها، وكذلك النوعية الخيالية فيما قاله وكتبه.

(*) ميدالية جيورجيو لافي داللافيدال (١٨٨٦- ١٩٦٧) التي قدمت للمؤلف في المؤتمر الذي عقد في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس، في ٢٧ نيسان (ابريل) ١٩٧٩.

اهتمامه بالشعر عبّر عن اهتمامه طيلة حياته بالصور والأحلام التي تجعل الرجال كما هم. دعوني اذكر هنا مقالته عن « صورة الذات ومقاربة التاريخ »[٢]، ومقدمته للكتاب الذي ساعد في تحريره حول « الحلم والمجتمعات الانسانية »، حيث يحلل برهافة وجهة نظر المسلم حول الاحلام كوسيلة للتواصل بين الانسان والقوى الخارقة للطبيعة[٣].

لقد اجتمعت بيجورجيو لافي داللا فيدا مرّة واحدة فقط، ولكني تعلمت شيئاً عنه من كتاب ألفه حوالي نهاية حياته اسمه « استيهام مستعاد »[٤]، يتحدث فيه عن اصدقاء شبابه، عن نمو فكره، والطريقة التي اعلنت فيها موهبته العلمية عن نفسها. كان، منذ طفولته، متنبهاً لتعاليمه اليهودية التي وضعتها عائلته جانباً، ولكنها لم ترفضها رسمياً ووقفت بمكانٍ قربُه من الكاثوليكية يكفي لإشعارها بانجذابها. وقبل تمكّنه من الاختيار بينهما، تمنى ان يدرسهما كليهما، وديانات اخرى كذلك، بنصوصها الأصلية. من هذه الناحية، وقع تحت تأثير التفسيرات الالمانية للتوراة في القرن التاسع عشر، تلك التفسيرات التي اثارت اهم الاسئلة، تلك التي تتناول صحة الكتاب المقدس ومرجعيته. وهذا بدوره دفعه إلى دراسة الفيلولوجيا، وكما يقول لنا ان رينان اصبح « معبودي في مراهقتي والحارس الإلهي لأولى خطواتي على طريق البحث العلمي »[٥].

لقد جرت متابعة هذه الدعوة ضمن اطار حضارة غنيّة ومركّبة. وفي الكتاب موضوعات عظيمة كانت مركزية في الحضارة الإيطالية في النصف الأول من القرن العشرين. احدها تحديث الكاثوليكية بشكلها الايطالي. وفي الوقت الذي وضع فيه كتابه، كان مُنتقداً لتأكيد العصريين على حلولية الله في العالم، التي قد تحوّل المسيحية إلى نوع من الدين الانساني، ووجد ذلك في فكر معلمه الأول المستشرق « كايتاني »[٦]، الذي كانت الديموقراطية بالنسبة له دين المستقبل، وتجلّي الاله في حياة الانسان. في ذلك الوقت انتقل لافي داللا فيدا

نفسه للاعتراف بأن السمّو يقدم جواباً عن الأسرار العظيمة التي للحياة البشرية، تلك التي تتناول المعرفة والألم. ومع ذلك رأى الاهمية التاريخية التي للعصرنة في حياة الكنيسة(٧).

كذلك كتب عن نمو الفاشية التي وعاها طفل « الخوف العظيم » لبورجوازية العشرينات من هذا القرن. هو نفسه كان ضحية مبكرة لها لأنه رفض ان يُقسم يمين الولاء المطلوب من اساتذة الجامعة. في كتاباته عن جنتيلي فيلسوف الفاشية، ينتقد رغبته في ان يكون قريباً من وسط الاشياء، وقدرته على خداع النفس التي أدت به إلى ان ينسب لخطابة الفاشية عمقاً ومعنى لم تكن تملكه. يقول ان الدموع التي ذرفها جنتيلي كانت دموع التماسيح، ولكنها، على الأقل، كانت دموع تمساح جيد. كان فعلاً متأسفاً لأن العملية الدياليكتيكية للتاريخ قد ارغمته على أكل ضحاياه(٨).

يخبرنا الكتاب شيئاً مهماً عن طبيعة ما كان يسمّى في عصره بـ « الدراسات الشرقية ». كانت متجذّرة في اهتمامات العصر الفكرية العظيمة، وقد كانت لها اسهامات خاصة بها كذلك. تظهر الامثولة ذاتها في كتاب آخر هو « أعمال المؤتمر الدولي السابع عشر للمستشرقين »، الذي عقد في اوكسفورد سنة ١٩٢٨(٩)، والذي يمكن ان ينظر إليه على انهّ يعبر عن الوعي الجماعي لأولئك المهمتين بـ « الدراسات الشرقية ». ان قراءة الكتاب تولّد انطباعات واضحة. الانطباع الأول: سيطرة طريقة عمل معينة تبدأ بتحليل دقيق للمعنى المحدد للنصوص الأدبية. وفي معرض التمثيل، قدم « فارمر » بحثاً حول النصوص الموسيقية اليونانية في اللغة العربية، وتناول « متفوخ » النصوص الموسيقية اليونانية العربية، وتحدث « ليفي بروفنسال » عن ابن بسّام. ومن الطبيعي أن هذه الطريقة كانت كثيرة البُعد عن ان تكون بسيطة ومحددة، كما يبدو للذين لا يعرفونها. انها تستخدم جميع انواع العلوم المساعدة لالقاء الضوء على النصوص، وقد عملت

ذلك لِتشرح ما يجاوز تاريخ التعليم الادبي والعلمي. هنا نصل من جديد إلى جذور « الدراسات الشرقية » في علم الفيلولوجيا العظيم، أحد العلوم الابداعية في القرن التاسع عشر. لم يكن مجرد علم اللغات ينظر إليه من منظور علاقاتها بعضها ببعض. كان ينظر إليه على انه علم يهدف إلى إعطاء نوع التاريخ الطبيعي للبشرية. ان دراسة العلاقات بين اللغات كانت كذلك دراسة للاجناس والحضارات والانظمة الدينية والأساطير، التي تعبّر عن وعي الشعب. ان العلاقات التي كانت ستدرس لم تكن تلك المتعلقة بالتشابه والتخالف، بل ايضاً تلك التي لها علاقة بالسلالة والنسب. ان وجود عائلات لغوية يدُل على وجود عائلات من الاجناس والحضارات. اننا الآن واعون للاخطار الكامنة في مثل هذا النوع من التفكير، افكار التفوق والدونية التي يمكن ان تنشأ عنها، ولكنها، في الوقت عينه، قوة محررة. كان ينظر إلى الأنظمة الدينية على انها نتائج بشرية، او جهود بشرية للتعبير عن التجربة الالهية، ويمكن تفحّصها والحكم عليها بالحرية نفسها التي نتفحص بها سائر التعبيرات عن الروح البشرية.

فكرة ثانية، ذات ارتباط وثيق بهذه الفكرة، وجّهت العمل العلمي: فكرة تاريخ الحضارات القائلة بأن ما له قيمة اساسية، في التاريخ البشري، هو ما انتجه الناس في حقل المعتقدات والأنظمة الفكرية والاشكال الفنية والمؤسسات، وان كل مرحلة من مراحل التاريخ موسومة بروح معينة، بحيث ان نتائج حضارتها جميعها تكون متشابهة، وتعكس تجلّياً لذات الحقيقة. هذه الفكرة يمكن تطويرها في عدة اتجاهات. ان حضارة الغرب الحديث، منذ عصر النهضة، يمكن ان ينظر إليها على انها ذروة التاريخ، وجميع الحضارات السابقة يمكن ان يحكم عليها بما اسهمت به في العملية التي ظهر فيها الغرب الحديث، أو أنها حضارات انتجتها الروح البشرية ويمكن أن نعتبر أن

بعضها منفصل عن بعض، وتقف على المستوى عينه، ولكل منها قيمته الذاتية.

يبدو، بالفعل، ان هذه كانت النظرة المسيطرة على مؤتمر سنة ١٩٢٨. كان هناك اتفاق عام على ان عمل اعضائه كان يسهم في التفاهم البشري، وبالتالي في السلام والسعادة. يمكن ان يكون هناك سبب خاص للتهنئة الذاتية التي ظهرت في الخطب الرسمية: فهذا أول مؤتمر يعقد بعد الحرب العالمية الأولى التي فصلت بين الباحثين. كان هناك شيء آخر له اهميته: أن الحاضرين اعتقدوا بأنهم يعملون لدعوة « الشرق » إلى معرفة ذاته الحقيقية، ويعملون لجلب نور « الشرق » لكي يؤثر على مشكلات البشرية المشتركة. في الوليمة التي أقيمت، تكلم الاستاذ « بريستيد » قائلاً: « انه لواجبنا... ان نرفع ايدينا باحترام وقدسية للماضي المشوّه والباهت، مع بذل آلام غير محدودة للتعرف على ما كانت عليه هذه الملامح الماضية الموقرة، ومن ثم اعادة تشكيلها لاعلان رسالتها إلى العالم الحديث »[١٠]. وقال رئيس المؤتمر اللورد تشالمرز في جوابه: « ان جمعية الدول أمينة في ايدي المستشرقين المسعفة »[١١].

يبدو انه كان هناك أساس دافىء للوحدة بين الموجودين. كانوا جميعاً كهنة سر. وعلى الرغم من محدودية هذا التجمع فإنه كان الوحيد من نوعه، في ذلك الوقت، الذي امكن فيه مناقشة اي مظهر من مظاهر حضارة « الشرق »، او تاريخه، او مجتمعه، بمعرفة جديّة او اهتمام جديّ. لم يكن هناك عملياً محاضرات متخصصة (الاجتماعات الجديّة الأولى لمناقشة مشكلات المجتمع العربي الحديث وحضارته عقدت في ندوات ثلاث في باريس في سنة ١٩٣٦ و ١٩٣٧ و ١٩٣٨)[١٢]. وبالاضافة إلى ذلك، فإن اغلب الحاضرين كانوا واعين للصلات الفكرية. وكالصوفيين، عرفوا سلسلتهم، سلسلة المعلمين الذين اخذوا عنهم.

وذهب اعضاء القسم الذي يعنى بالشرق الأقصى معاً ليضعوا اكليلاً على قبر « جاميس ليجّه »، مترجم الاعمال الصينية الكلاسيكية[١٣]، والقسم الاسلامي تبنّى بحماسة اقتراحاً لارسال برقية إلى ثيودور نولدكه، مطلقين عليه لقب « المعلم العظيم الذي نجلّه جميعاً »[١٤].

لوحظ بوضوح، خلال الاجتماع، الغياب النسبي للعلماء الذين لا ينتمون إلى السلسلة، وخاصة الذين كانت حضاراتهم وتاريخهم قيد الدرس. صحيح ان بعضهم كان هناك: جاء من تركيا فؤاد بك الذي عرف فيما بعد « بفؤاد كوبرولو »، وجاء من مصر طه حسين وعلي عبد الرازق، وقلائل جاؤوا من الهند. ولكن لم يكن هناك العديد، والسياق الذي كان عليهم ان يجدوا ذواتهم فيه لم يكن ربما ذلك الذي يختارونه هم بانفسهم. قدّم فؤاد بك محاضرة حول القاموس التركي، وقدّم طه حسين محاضرتين، واحدة حول استخدام اسم العلم في القرآن، والثانية حول بعض التشابه الغريب بين جماعة ليبنتز والمعتزلة، فيما لم يثر محمد كرد علي أي نزاع عندما تحدث حول الدراسات الاسلامية في اوروبا[١٥]. في المأدبة تحدث العالم الهندي يوسف علي بتعابير لبقة، ولكن ربما بدهشة اضافية: « كرجل شرقي اراد ان يعترف بالجميل والاعجاب إزاء الرجال والنساء العظام والاشراف الذين اهتموا بدراسة الشرق في وقت كان فيه الشرق لا يثير الاهتمام إلا قليلاً في الغرب، كانت الدراسات الكلاسيكية تجري بروح من التحري في عمل الفكر البشري بدلاً من الاهتمام الصرف بحضارات المدنيات القديمة، وباستطاعته ان يرى ان روحاً مماثلة يمكن ان تحدث للدراسات الشرقية ...»، قال المتحدث مستخلصاً: « ان الشرق لا يستطيع ان يفهم ذاته حتى يجلس بتواضع على اقدام الغرب، تماماً كما اؤمن بأن الغرب سيجد تفسيره الخاص للحياة ناقصاً حتى يجلس على اقدام حكماء الشرق »[١٦].

ان قراءة مثل هذا الاقتباس تذكرنا بمدى تغيّر مناخ الفكرة والدراسات في الخمسين سنة الاخيرة. ان النقد الموجه الآن للتقليد المتبع في الدراسات الشرقية، وخاصة الدراسات الاسلامية، بات مألوفاً جداً بحيث انه لم يعد يحتاج إلى وصفه بشكل تفصيلي، ولكن، ولما كان، يشكل نقطة الانطلاق لمناقشاتنا، يمكن ان يكون لتلخيصه بايجاز بعض الجدوى[١٧]. يُقترح، بادىء ذي بدء، ان طريقة المستشرق، تحليل نوع من النص المكتوب الناتج عن حضارة ذات تأثير ديني كبير، ليست كافية اذا كان العالم يرغب في ان يقول شيئاً ذا فائدة حول الخلق الانساني او التاريخ او المجتمع او الأدب. ان مثل هذا العمل يحتاج إلى التوسع باستخدام علوم اخرى ذات علاقة بالموضوع. اكثر من ذلك: إن الطريقة القديمة يمكن ان تكون خطرة اذا ما ادت إلى الاعتقاد بوجود جوهر ما لا يتغيّر في الدراسات الاسلامية والشرقية، مُعبَّرٍ عنه في كتابات الحضارة الدينية ولا يمكن فهمه الا من خلال دراستها، وان هذا الجوهر لا يتغير، بحيث ان تلك المجتمعات غير قادرة على التطور.

وكذلك يقترح النقاد انه، حتى عندما يعترف طلاب الشرق الاسلامي بأن بعض فروع المعرفة الفكرية المحددة تتخطّى تحليل النصوص، لإدخال عملهم في تقليد حيّ للفكر، فانهم لم يتمكنوا من استخدام الافكار البناءة لحضارتنا الحديثة استخداماً كاملاً. إنهم ما زالوا مستعبدين لبعض تقاليد الدراسات اللغوية المقارنة، او وجهات النظر البالية عن الأدب او التاريخ، وان ما ينتجونه هو اذن هامشي بالنسبة إلى الحياة العلمية في عصرنا. هذا الضعف، مرتبط، في رأي النقاد، بحقيقة ان العلماء الغربيين ينظرون إلى العالم الذي يدرسونه على انه سلبي او من دون حياة، وغير قادر على خلق صورة ذاتية ترغم العلماء الغربيين على تغيير الصورة التي ورثوها. هذا بدوره مرتبط بنوع من علاقة السلطة، التي ظهرت في القرن التاسع عشر ولا تزال موجودة، وان يكن

بشكل مختلف: علاقة لا تبدو جليّة عند الذين يملكون السلطة كما هي عند اولئك الذين تمارس عليهم السلطة.

لا انوي الدخول في نظام الأفكار هذا بكامله. إنني أتفق مع بعض الأفكار، واخالف بعضها الآخر. وهناك قسم لا افهمه تماماً، ولكنني، على الأقل، متأكد من انه يجب تناوله بجديّة. ان اصوات الشرق اوسطيين وابناء شمال افريقيا، التي تقول لنا انهم لا يعرفون انفسهم من خلال الصورة التي رسمناها لهم، هي اصوات عديدة وتلحّ على ان تفسّر بالنسبة إلى العداوة الاكاديمية او الغرور العقلي. يمكن ان يكونوا على حق، خصوصاً اذا كان العرب او الفرس غير قادرين على نقل صورتهم الذاتية إلى اولئك الذي يدرسونهم في الخارج. ان التفسير يجب ان نجده في حضارتهم ومجتمعاتهم كما نجده في تلك التي في اوروبا واميركا، ويمكن ان يكون صحيحاً ايضاً. حتى إذا كانت دراساتنا هامشية بالنسبة إلى الحضارة العامة للعصر، فإن شرحاً مركباً يصبح مطلوباً. وجدير بالاهتمام، على الأقل، ان نطرح مثل هذه الاسئلة، وخاصة ان نطرحها بخصوص ما يمكن ان نفكر فيه على انها فكرتنا الهادية، تلك التي للاسلام ذاته، ولحضارة اسلامية ومجتمع اسلامي. هذه هي نقطة الانطلاق في مناقشاتنا التي جمعت عدداً من العلماء لكي يفكروا بما يفعلونه او يجب ان يفعلوه، وما حاول ان يفعله في الماضي الآخرون الذين ينتمون إلى سلسلة المعلمين العظام.

ان الذين يتابعون ما نسميه بالدراسات الاسلامية لا يحتاجون طبعاً إلى تبرير عملهم من خلال أي شروط ما عدا شروطهم هم. إننا، عندما ندرس ديناً ينطلق من الايمان بأن الله قد كشف عن ارادته للانسان في كتاب، فمن المنطقي والمهم لنا ان نحاول فهم الطريقة التي فسّر بها الكتاب وترابط تعاليمه في انظمة فكرية منهجية. هذا هو التقليد الاساسي للدراسات الاسلامية. وعلى هذا المنوال كانت اعمال جولدتسيهر

العظيمة والآخرين من ابناء جيله، وهوالآن يتجدد ويتكامل في عمل ذي اهمية واصالة كبيرة: درس اصول الفكر الاسلامي، وخاصة الاتجاه المعتزلي فيه، والتنبه الجديد لأهمية المذهب الحنبلي، ونظرة اعمق إلى العملية التي ادت إلى انفصال السنة والشيعة، وكذلك نظرة اكثر ملاءمة للفلسفة الاسلامية، كأسلوب للفكر كان يستخدمه المسلمون لأهداف اسلامية، وصولاً إلى الأنظمة الميتافيزيكية العظيمة في اوائل الازمنة الحديثة. وبدأت هذه الابحاث تُحدث أثرها على الطريقة التي يفكر بها المسلمون في ماضيهم. ان نوعاً من الفكر العربي الحديث معجب بمثال المعتزلة، سواء أكانت تُترجمها بطريقة صحيحة ام لا، وان الفلسفة قد ظهرت مجدّداً كنمط من الايمان الحيّ.

إن من الممكن ان ننظر إلى التاريخ الذي يرى ان تسليم معرفة الله من فرد إلى آخر على انها العملية الوحيدة التي لها معنى، وبالتالي فهي العملية الأجدى بأن تدرس. هذا ما اعتقده لويس ماسينيون، صاحب العبقرية الشخصية الطاغية الذي انغمس في هذا الحقل من الدراسة. فكرته عن التاريخ يعبّر عنها بوضوح في سلسلة من الكتابات التي تظهره صاحب قوة مميزة، إنها رسائله إلى الشاعر « بول كلوديل »[١٨]. كان يعتقد بأن معنى التاريخ يجب أن يكون، ليس في موضوعية التطور الاجتماعي، ولكن في العمل الالهي في بذرة الفرد[١٩]. وهذا العمل يكون عبر وسطاء من البشر. ان صورة الله اذن هي فوق الوجود المادي، تظهر في التلاقي مع « الآخر ». مثل هذه التلاقيات يمكن ان تحدث ضمن اطار منظّم لتقليد مكرّس، ولكن يمكنها ان تكون مجابهات مفاجئة: « الآخر » الذي يقتحم الحياة العادية بطريقة غير متوقعة، محدثاً تبعثرات وتغيرات فيها. وفي لحظة التجليّ يستطيع المرء ان يتخطى صوره الدنيوية ويرى عبرها جمالاً آخر. والتاريخ سلسلة من الشهادات بعضها يدخل حياة بعض كحَمَلَةِ

لحقيقة تتجاوزهم، وسلسلة باستطاعتها ان تجري عبر الحدود المألوفة لمختلف الديانات.

لقد اعتقد ماسينيون انه هو نفسه قد انجذب إلى هذه السلسلة، في حدث من الصعب قبول كل تفاصيله كما وصفها، ولكنه بالتأكيد قرر اتجاه حياته. كان، عبر الشهادة الانسانية لدى المسلمين، يرى أن سرّ تَخطّي الوجود المادي قد هبط عليه كالسيف فقال: « باللغة العربية عرفت الله للمرّة الأولى، بالعربية صلّيت له لأول مرّة »[٢٠]. هذا الحدث كان بداية كونه شاهداً، مشاركاً في سرّ الحلولية التي بواسطتها يستطيع المرء ان يؤمّن للآخرين ما لا يستطيعون الحصول عليه لانفسهم. ولما كان قد حصل، عبر المسلمين، على معرفة التجلّي، فكيف يستطيع هو نفسه ان يقوم مقام الحلقة التي يستطيعون بواسطتها ان يصلوا إلى معرفة التجسيد؟ ان مراسلته مع كلوديل تختص ببحثه عن دعوة مستقرة: الحاجة إلى الاختيار بين رفض العالم، والانتهاء ربما بالاستشهاد وحياة من العلم داخل نظام علمي معترف به. ويلح ماسّينيون في رسائله ويتردد كلوديل. انه يدفع الآخر بمعنى من المعاني نحو قدر بطوليّ، مسكون، كما هي حاله، بفكرة انه هو نفسه قد تحول عنه. هو يقترح انه ردّ الفعل الوحيد الصحيح لنعمة التحول: تحول هو نوع من الكارثة، يشبه تقريباً التحول من جنس إلى آخر. ولكن تمجيد ماسينيون للروح يجعله قلقاً. وكرجل ذي شعور جيد وحصانة، وبشيء من الارتياح، يتلقى قرار الآخرين ليبقى عالماً: « لم تعد رومانسياً او ذا اهمية، يا ماسينيون، ولكنه شيء جيد جداً ان لا تكون الواحد او الآخر »[٢١].

هذه نظرة محتملة للتاريخ، ولكن ليس للجميع. اغلبنا يعمل على « جعل التطور الاجتماعي غير متأثر بالشعور الشخصي » او، في احسن حال، نحاول رسم الصلات بين التطور الاجتماعي « العمل الالهي في بذرة الفرد ». وفي نظرنا، لا بد أن يُطرح سؤال: إلى أيّ مدى، وبأيّ

اساليب يستطيع تاريخ المجتمعات وطبيعتها، حيث الاسلام هو الايمان المتوارث، ان يفهم التخاطب بلغة الاسلام؟

حول هذا السؤال أريد أن أقول شيئاً يناسب ما يواجهه الذي يعمل في حقل التاريخ الحديث. كنت مؤخراً أُحضّر للنشر مجموعة من المقالات كتبت في ازمنة مختلفة، وكنت افكّر في الأفكار والأساليب التي استخدمتها فيها[٢٢]. انها تبدو لي الآن وكأنها كتبت ضمن ثلاثة انظمة فكرية مختلفة، ولكن متداخلة. يمكن ان نسميها « تاريخ الشرق الأوسط » او « التاريخ الحديث » أو « التاريخ الاسلامي ». اقصد بـ « تاريخ الشرق الأوسط »، تاريخ منطقة محددة بالنسبة إلى شيء غير ذاتها، وبالتحديد في الفترة الحديثة، بعلاقاتها بنمو القوة الأوروبية وسقوطها. ان موضوعها الرئيسي اذن هو توسع اوروبا والعلاقات الخاصة بين الدول الأوروبية القوية التي نشأت من انحلال الامبراطوريات الاسلامية العظيمة في اوائل العصور الحديثة. في تاريخ كهذا تبدو شعوب المنطقة إما كاشياء سلبية تتفاعل مع ما يجري لها بتشنجات عرضية من الغضب، واما بعلاقة من التبعية، محاولة منع توسع اوروبا بخلق حكم استبدادي مع بعض الاصلاحات، او الحصول على مركز مفضّل مع النظام الامبراطوري، او الفوز بالاستقلال السياسي ضمن نظام من التبعية الاقتصادية المستمرة.

ان الفكرة الاساسية، لما اسميه « التاريخ الحديث »، عملية تدعى بـ « العصرنة » التي تحدث في مراحل متعددة، وتنشأ بتعاقب طبيعي ويؤدي بعضها إلى بعض. تحدد العصرنة بتعابير مستمرة من العلوم الاجتماعية، لكي تعني، مثلاً، توسع السلطة البيروقراطية على المجتمع، او توسع سيطرة المدينة على الضواحي والريف، واستغلال الزراعة تجاريّاً، او بدايات الصناعة على نطاق واسع، او ظهور طبقات داخل المدن شبيهة بالمجتمعات الصناعية الغربية، او تشكيل نخبة مثقفة بطريقة ما.

يمكن تحديد « التاريخ الاسلامي »، ضمن المحتوى الحديث، على انه استمرارية تقليد لحضارة عالية قامت على اسس دينية وشرائع، وتفاعلها التدريجي مع الافكار الآتية من الخارج، وخاصّة الافكار المركبة التي يمكن ان نطلق عليها اسم « القومية ».

المقاربات الثلاث جميعها تبدو لي صحيحة. والمشكلة التي تطرحها هي حدود استخدامها بشكل مربح. الخطر الكامن في استخدام الأول أو الثاني هو في توسيعها إلى حد تصبح معه طبيعة المنطقة الخاصة وشعوبها طبيعة مبهمة، وينظر إليها كمجرد نماذج لعملية مفردة متصلبة على نطاق عالمي. نستطيع ان نتجنب هذا الخطر فقط اذا أجرينا بعض التمييزات الدقيقة. فمثلاً يمكن ان يُنظر إلى تاريخ السلطة البريطانية والفرنسية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا على انه مختلف عن سلطة بريطانيا في الهند، لأنه يجري، بدرجة كبيرة، ضمن الحدود المفروضة ببقاء الدولة العثمانية والفارسية والمغربية. على الدول المسيطرة ان تلاحق مصالحها ضمن ذلك الاطار، مما يخلق محميات غير رسمية، تعمل في بعض الاحيان كجسد واحد، ومن خلال « اتفاق اوروبا ». وفي احيان اخرى تتنافس، وتتابع تنافسها عبر الدول المحلية والمجتمعات التابعة، بحيث ان تاريخ الشرق الأوسط، عندما ينظر إليه من هذا المنظور، يصبح تاريخ علاقة مركّبة بين الدول العظمى والقوى المحلية الصغيرة، علاقة صعبة ومأساوية، تنتهي من وقت إلى آخر بهدم المجتمعات القديمة.

وبالطريقة عينها، إذا أردنا ان نرى تاريخ الشرق الأوسط من جهة « العصرنة »، فعلينا ان نأخذ في الحسبان طبيعته الخاصة. اولا: التوازن الهش والمتنقل بين الزراعة المستقرة وحياة البداوة التي تعتمد رعاية الماشية في المناطق شبه الجافة من العالم. وهذا يعني، كما ذكّرنا مارشال هودجسن، أن الاساس الزراعي للمجتمع المتحضر أساس ضعيف وانجازاته الحضارية معرّضة للضياع[٢٣]. وثانياً: طرق العمل الاجتماعي

الخاصة بالمجتمعات التي لا تملك مؤسسات رسميّة ودائمة تحدد الاساليب التي تكتسب بها السلطة. في مجتمعات كهذه، ينبغي للعمل الاجتماعي ان يحلل على اساس الائتلافات وانظمة الحماية والعلاقات المتغيرة بين المناورة السياسية والسيطرة البيروقراطية، والادوار الوسيطة التي تؤديها تلك المجموعات المبهمة التي اصبحنا اليوم معتادين ان نسميها بـ « الاشراف »، وكذلك ادوار القادة ومحركي الرأي وعملاء السلطة.

ان خطر المنحى الثالث، الذي اسميته « التاريخ الاسلامي »، مختلف نوعاً ما. هو ان ننظر إلى التاريخ وكأنه تكرار مستمر لبعض نماذج السلوك المشتقة من نظام من المعتقدات لا يتبدّل. وإذا أخذنا امثلة من الافكار الخاطئة والشائعة هذه الأيام، فإن القومية الحديثة ينظر إليها على انها ليست اكثر من نسخة معّدلة جديدة لفكرة « اسلامية » للسيطرة على السياسة. وبعض مواطن الضعف في المجتمعات الشرق ـ اوسطية الحديثة تفسّر عن طريق غياب فكرة الدولة، او ضعف التقليد العقلي في الفكر الاسلامي.

اني ارغب الآن في تناول المشكلات التي يطرحها المنحى الثالث. هل يمكن تأويل التاريخ الحديث بتعابير اسلامية محددة، دون ان نسقط في شرك الاعتقاد بجوهر اسلامي لا يتغيّر محدد بالنسبة إلى صيغته المكتوبة؟

نستطيع ان نجد بداية الجواب عن هذا في الافكار التي اصبحت الآن مألوفة، والتي طرحها المفكرون الاجتماعيون امثال « كليفورد غيرتز »[٢٤]. واذا ما نظرنا إلى الدين من وجهة نظر عالم الاجتماع او المؤرخ، فان الدين ليس مجرّد نظام فرضيات حول طبيعة الله والانسان، بل نظام من الرموز، كالصور والأشياء والكلمات والاحتفالات التي تصلح للتعبير عن فكرةٍ ما عن الكون، او تصلح لفكرة قائلة بالتناغم بين طبيعة الحقيقة وطرقنا المألوفة للعمل الاجتماعي او التفكير او التحليل. ان هذه الرموز

التي تجعل للعمل الاجتماعي معنى هي، بالتالي، التي تجعل اتجاهاً لذاتها: ذلك أنها ليست ابداً انعكاسات بسيطة لما هو كائن، بل تحتوي ايضاً، في ذاتها، نوعاً من المبدأ يمكن بواسطته ان تعتبر الاعمال جديرة بالمديح او الذم، وتحدد، بالتالي، الشروط التي يجب او يمكن ان تطبّق. مثل هذه الرموز يجب الا تفسّر معزولة، ولكن من حيث علاقاتها بالاعمال الاجتماعية التي تعبّر عنها وتوجهها. وهكذا، عندما نتغيّر، علينا ان نسأل: هل يكشف هذا عن بعض التغيّر الاجتماعي الهام؟ وعندما يحدث تخلخل او تحلل اجتماعي تتحلل الرموز نفسها ويستعاض عنها بافكار مجردة او ايديولوجيات لم تقبل تماماً بعد لكي تتجسّد في رموز جديدة مستقرّة ومعترف بها بشكل عام. حتى ولو لم تظهر على انها تغيرات، يتوجب علينا ان نسأل: هل تعبر عن الحقيقة الاجتماعية ذاتها كما في الماضي: هنا ربما نستطيع ان نجد شبهاً مع اسماء القبائل تلك التي استمرت على مرّ العصور، والتي باستطاعة استمراريتها، اذا لم ننظر إلى ما ورءاها، ان تخفي عنا حقيقة التغيير. عندما نقرأ عن القرى الفلسطينية، في القرن التاسع عشر، التي تعبّر عن نزاعاتها باساليب الصراع القبلي القديم القيسي واليمني، او عن فريقين يتنافسان على الأرض والماء في السودان في القرن الثامن عشر، ويدعيان الانحدار من الامويين والعباسيين، فيجب ان نحذّر من ان ننسب إليهم استمرارية ليست موجودة في الحقيقة.

ينتج عن هذا انه سيكون خطيراً رسم فارق قاطع بين الاسلام « الصحيح » وشيء آخر، او ان نجعل مكانة مميزة للمقولات الرسمية لكتب تدريس الفقه او الدين. مهما أعتقد الناس، من هذا المنظور، ان الاسلام هو الاسلام، وما اعتدنا ان نسميه الاسلام « الشعبي » قد تكون له اهمية خاصة، فإن رجال الفقه ورجال الدين يشجبونه. من هذا التبصّر نتج توسع مهم في دراساتنا للاسلام. الدين الشعبي لم يعد ينظر

اليه ببساطة على انه تجديد يستحق الشجب او حزمة من الخرافات الغريبة. فدور المزارات الريفية، والمزارات المقدسة، قد درس بطريقة تظهر ديناميكية المجتمع الريفي. وقد بدأنا الآن نفهم اهمية اعادة النظر في تلك الحركات الشعبية التي استخدمت لغة الجهاد، وان نراها كشيء اكثر من حركات « التعصب » من دون هدف بل كحركات منفردة او متنوعة لأن لغة الجهاد تستطيع ان تعبّر عن حقائق مختلفة ومتعددة(٢٥).

ان ما اقصد اليه هنا، ليس دراسة هذه الحركات الشعبية، بل أن احصر نفسي في تعاليم الاسلام الأدبية والمدينية الريفية. وحتى ولو لم يعتبرها المؤرخ على انها الاسلام « الحقيقي » الوحيد، فإنها تبقى شيئاً مهماً. مرّة اخرى، عندما ندرس ديناً ينبع من الاعتقاد بأن الله قد كشف عن ذاته للانسان عبر كلمته، وان مجتمعاً كانت تسيطر عليه المدن، كمراكز للحكم والسيطرة الاجتماعية، علينا الا نتجاهل او نستخف بالاهمية التي للمثل الاخلاقية المتضمنة في ادبها، وخاصة بمثل تلك الأنواع من الأدب التي تعتبر ان لها علاقةً ما بكلمة الله الموحى بها. في مثل هذه الكتابات نستطيع ان نجد، اذا نظرنا جيداً، ليس فقط تعاليم قانونية وأخلاقية، بل ما هو اكثر دلالة، نجد بعض انواع المثالية للشخصية البشرية، وبعض اساليب التفكير والعمل التي تعتبر نوعاً ما مكرّسة، كاساليب لخدمة اهداف الله من أجل عالم الانسان.

إحدى الطرق الجيدة لمقاربة دراسة هذه الانواع المثالية في محتوى تاريخي هي بواسطة قواميس السِيَر. يقترح « غيب » في مقال له شهير ان الهدف الاساسي لهذه القواميس هو تسجيل جوهر تاريخ الاسلام الصحيح، تاريخ تطور جسم من الحقيقة ونقله واحضاره عبر سلسلة غير منقطعة من الرجال والنساء الذين شهدوا للحقيقة(٢٦). هذا صحيح، ولكن يجب ان يضاف شيء آخر: في ما تسجله القواميس وما تحذفه، وفي اساليبها التعبيرية المميزة، هناك صورة بشريةٌ ما، نموذج مثالي لما

يجب ان يكون عليه المسلم المعني والمثقف والذي يطبق الشريعة، وهذه الصورة لم تصف فقط حقيقة تاريخية، بل ساعدت على تشكيلها وعملت كإحدى القوى التي تعطي شكلاً لنظرة الناس إلى انفسهم وبالتالي إلى حياتهم.

ان مثل هذه الاعمال يجب ان تفسّر بدقّة. ان الصورة التي تختزنها كانت قد تطورت ببطء على مدى فترة طويلة من الزمن وفي العديد من البلدان. ويجب هنا الا نهمل فوارق المكان والزمان. إنني، في ما اقوله، سأكون معنيّاً فقط بالمرحلة الأخيرة من التطور، على مدى القرنين الأخيرين تقريباً، وفقط بالنسبة إلى البلدان الممتدة من تونس إلى العراق، التي عانت من تجربة الحكم العثماني بشكل عميق ودائم. اما المغرب وايران وشمال الهند، فيمكن ان ينظر اليها بشروط أخرى.

إن لكل كاتب، بالاضافة إلى ذلك، مبادئه الخاصة للاختيار والتوكيد. انه يكتب بهدف يجب ان نتنبه إليه. لنأخذ مثلين من القرن التاسع عشر: التونسي ابن ابي الضيّاف، الذي كتب على مستوى المجموعة الداخلية لرجال السياسة وكبار الموظفين، وتركيزه على خدمة الدولة والنجاح الدنيوي[٢٧]، وعبد الرزاق البيطار الذي سجل حياة الرجال المتعلمين والاتقياء في دمشق وحواليها. فهو كتب من وجهة نظر وجاهة محلية مطعمة بحضارة دينية وسجّل ما للخدمة البلدية من دور، مركزاً بشكل خاص على التعليم والقيادة الاجتماعية[٢٨].

مرّة اخرى: هناك شيء مشبوه في ما يقوله امثال هؤلاء الكتاب. انهم لا يصفون كيف كان عليه الناس وماذا فعلوا فقط. انهم، كذلك، وسواءٌ أدركوا ذلك ام لم يدركوه، إنما يضعونهم في نموذج يحدد كيف يجب ان يكونوا وماذا يجب ان يفعلوا. تعابير المديح عينها تتكرر مراراً وتكراراً. لنأخذ مثالاً من البيطار: فهو يذكر أحمد باشا، الذي كان حاكم دمشق في زمن مذبحة سنة ١٨٦٠، والذي اعدمته الحكومة

العثمانية لافتراض انه اشترك فيها، ويُدخله بين المرشدين والعلماء الصالحين. ينتمي البيطار إلى تلك المجموعة من الاشراف من حي الميدان التي شجبت المجزرة، واعتقد بوضوح ان احمد باشا كان مذنباً لإهماله بعض واجباته، ولكن انتقاداته يعبّر عنها عن طريق التضمين، بلغة تقليدية من المديح. يبدأ السيرة باخبارنا عن نسب احمد الديني: كان عالماً في الفقه وعضواً في جماعة الخلواتي. تقواه اتخذت ذريعة لعجزه. كان مصمماً على الصوم والصلاة واخضاع نفسه لله إلى حدّ أنه اهمل شؤون هذا العالم، وترك الطريق السالك أمام الرجال الاشرار ليعملوا اشياء شريرة. وعندما مات تلاءم موته أيضاً مع النموذج المألوف: لقد اطلق عليه اسم الشهيد(٢٩).

من الممكن، مع هذه التحفظات، أن نستخلص من السير صورة عن الشخصية الانسانية التي كان لها تأثير، ليس فقط على الطريقة التي نظر فيها الكتّاب إلى حياة الذين كتبوا عنهم، ولكن على الطريقة التي يمكن ان يكون المعنيون قد فكروا فيها بأنفسهم وحاولوا ترتيب حياتهم. انها شيء معقد وصورة متغيرة بحاجة إلى ان تحدد باكثر من طريقة. هي، اولاً، صورة « العالِم » بدلاً من « القديس ». هذا التمييز اصبح الآن مألوفاً(٣٠): انه يرجع إلى طريقتين للحصول على معرفة الله ونقلها، ويقابلهما نوعان مختلفان من الدور الاجتماعي. « العالم » هو الذي تكون وظيفته الاساسية تنمية العلوم الدينية المشتقة من القرآن والحديث ونقلها، وهو، بالتالي، الذي يؤدي بعض الوظائف في المجتمع، كمعلم او قاضٍ او مُفْتٍ او داعية في جامع مستقل، ولكن هو ايضاً، بشكل عام، يستطيع ان يتصرف كقائد وناطق باسم الرأي المدني. « القديس » هو الصوفي الذي همه الاساسي اتباع طريقة من التدريب الروحي والأخلاقي، تمر عبر مراحل معترف بها وتنتهي بمعرفة الله معرفة تجريبية. وهو يقوم كذلك ببعض الوظائف الاجتماعية المحددة كمعلم لتلك

الطريقة، ومدير روحي لاولئك الذين يتمنون ان يتعلموها، وكقناة تصل عبرها النعم الالهية إلى بني البشر. وفي المجتمعات الريفية يستطيع القديس، او تستطيع العائلة التي تحافظ على قبره بعد وفاته، ان تنجز ايضاً وظيفة اكثر شمولية تصبح نقطة محايدة تلتقي حولها مجموعات اجتماعية مختلفة للفصل في النزاعات التي يمكن الفصل بها. وفي وقت الحاجة، يمكن ان تظهر قيادة تتخطى فروقات المجموعات. يقابل هذين النموذجين عائلتان من الكلمات تتضمنان تصورات مختلفة للطرق التي يستطيع الله ان يعلن بها عن نفسه للانسان: تلك المشتقة من جذر « ع ل م » (علم، علوم، عالم، علماء)، وتلك المشتقة من جذر « ع ر ف » (معرفة).

في العصر الأخير الذي نحن معنيون به، اصبح التمييز بين الكلمتين اقل وضوحاً عما كان عليه من قبل. اغلب « العلماء » كانوا اعضاء في فرق صوفية، وبعضهم كانوا يتبوأون مراكز رفيعة فيها. وانتماء القسم الأغلب منهم كان إلى تلك الطرق التي تلح على التقيد بالشريعة تقيداً تاماً. وسمعنا عن عالم تونسي رفيع كان ينتمي إلى إحدى الفرق المتطرفة وهي « العيساوّية ». ولما كانت قواميس السِيَر نوعاً من الأدب المدني عامة، فإن التوكيد فيها يكون على العالِم بدلاً من القديس، في سبيل بلوغ العلم بدلاً من الحالات الروحية النادرة او عمل الاعاجيب. وهذا يعبّر عن حقيقة الحياة المدنية. فأعضاء الفرق الصوفية، او حراس قبور الاولياء، حاولوا ان ينخرطوا في نظام العلم إلى المدى الذي يصبحون فيه جزءاً من المجتمع المدني بشكل كامل. هكذا يسجّل ابن ابي الضيّاف تاريخ عائلة مرتبطة بزاوية في ضاحية شعبية من ضواحي مدينة تونس هي باب سويقة: حفيد الولي الريفي الذي اسسها يذهب إلى جامع الزيتونة، يدرس الفقه على مستوى رفيع، ثم يعود ليكون شيخاً للزاوية. اما الصوفي، الذي لا يقبل قيود التعليم المدني، فسيلاقي

بعض المقاومة. فقد سجل أحد المؤرخين الصدمة التي شعر بها المجتمع الدمشقي لدى مجيء وليّ كردي رفضت تعاليمه تسويات الحياة المدنية، وكان تأثيره على حاكم المنطقة، الذي كان كردياً كذلك، تأثيراً سيئاً على ما اعتقد(٣١).

يمكن تحديد النوع المثالي للعالم بالنسبة إلى طيف آخر يمتد بين خدمة الحاكم والبعد عن السلطة وشؤون العالم. ففي المجتمعات التي حاولت الادوار الاجتماعية ان تكون مبهمة فيها، يتوازن المتخصصون في الحديث والفقه، بطريقة غير مستقرة. لقد قبلوا، إلى حد كبير، تعاليم الفكر الاجتماعي عند السنّة، كطاعة السلطة والتعاون معها كي يحافظ المجتمع على نظامه وتمدنه، ولكنهم حافظوا كذلك على بعد اخلاقي ما عن الحاكم. وغالباً ما كان العالم يظهر على الاقل نفوراً رسمياً من القبول بوظيفة قاضٍ، وان يقبل وظيفة مُفْتٍ بدرجة أقل. وهذا عَكَسَ حقيقة اجتماعية. فالعلماء، كقادة لهم اعتبارهم في مجتمع مدني، تمنوا المحافظة على مركز لا يكونون فيه مجبرين ان يفعلوا كل ما يطلبه منهم الحكام، او ان يصبحوا متورطين مباشرة في النزاعات بين الحكام والمحكومين، او بين حزب وآخر، او بين عائلة واخرى. وكانوا، في بعض الاحيان، يعبّرون عن رفضهم لاعمال الحكام، وان يكن بطريقة حكيمة وحذرة، بحيث لا يخسرون وصولهم إلى السلطة التي بدونها لا يمكنهم العمل بفعالية كقادة اجتماعيين(٣٢).

هذه النظرة إلى السلطة كانت إحدى المظاهر لعلاقة متكافئة مع المجتمع واهتماماته. فحياة العالم المثالية كانت حياة مكرّسة للعلم، مع بعض الازدراء او الارتياب من اشياء العالم. هذا المثال عبّر عن نفسه ببعض اشكال الكلام والعمل، فتجنب العالم الاماكن العامة، ولم يتكلم بصوت مرتفع او يضحك. كان سلوكه جليلاً ولغته رفيعة. ورغم ذلك ظل متورطاً في حياة العامة. فكان أغلب الذين يتولون المناصب الدينية

يسيطرون على قسم كبير من ثروة المدينة. كانوا يتقاضون رواتب او ينالون أجراً ويديرون الاوقاف الدينية. وأكثر الذين يتحدرون من عائلات ذات تقليد في التعاليم الدينية، او الذين تبوأت عائلاتهم وظائف عالية في مدينة ما، كانت لهم صلات زواج بعائلات من التجار او معلمي الحِرَف، وربما شاركوا الموظفين المحليين او التجار في استثمار موارد المدينة والضاحية، فأصبحت نظرتهم إلى المدينة تترجّح بين الملاحظة المنفصلة يوجهها مبدأ أخلاقي، واهتمام بمصالح العائلة او النظام الاجتماعي. اما نظرة سكان المدن إليهم، فكانت تختلف بالطريقة عينها. (في الضاحية كذلك باستطاعة عائلة تنحدر من مرشد، او من حراس قبره إلى حدٍّ ما، ان تنسجم مع ذاتها كما لو انها منفصلة عن اهتمامات المجتمع وعلاقاته، ولكن، مع الوقت، تستطيع ان تُحصل ثروة ومركزاً اجتماعياً، ويمكن ان تتزامل عن قرب مع زعماء المنطقة، او ان يصبحوا هم انفسهم زعماء، والناس ينظرون اليهم بمزيج من الاحترام والسخرية).

لقد شكّلت هذه الصورة الانسانية المعقدة والمبهمة نموذجاً ليس فقط لحياة العلماء المحترفين بل لسواهم ايضاً. ان فئة العلماء، بذاتها، لا تشكل بالفعل فئة اجتماعية. فمن بين اولئك الذين اسهموا، إلى حدٍّ ما، في الحضارة الدينية الرفيعة، هناك، على الاقل، ثلاث مجموعات اجتماعية. في عاصمة مملكة من الممالك قوية وراسخة إلى حدٍّ كاف للتمكن من السيطرة على المجتمع المدني، كان هناك مثال للمجموعة الأولى وتضم عدداً صغيراً من العلماء والقضاة والمُفتين والمعلمين من اصحاب الطاقات الاحترافية العالية، والذين كانوا يشكلون جزءاً متكاملاً من الجهاز الحكومي. هكذا كان الذين تولوا المناصب القانونية العالية في اسطنبول والمجموعة الصغيرة من علماء المحاكم في تونس. لقد حاولوا تشكيل كتل متقاربة ذات امتيازات، وكانوا يأتون من مدارس خاصة وكذلك من بعض المجموعات التي تؤلف بينها قرابةُ النسب، وربما كانوا

مرتبطين باواصر الزواج مع كبار الموظفين او العائلة الحاكمة. في تونس، كانوا منفصلين عن غالبية الشعب بسبب انتمائهم إلى المذهب الحنفي. المجموعة الثانية كانت توجد بين جملة مناصب قضائية ودينية في المرتبة الثانية، ونذكر على الأخص نواب القضاة ورجال الافتاء والمعلمين والمبشرين في مدن الاقليم. وثالثاً: كان هناك جميع الذين لم يكونوا علماء متفرغين ولكنهم كانوا يتمتعون بالتربية عينها، على الاقل إلى حد ما، ويتطابقون مع النوع البشري نفسه ويمكن ان يضموا التجار، وكبار الحرفيين، وأمناء السرّ في الحكومة المحلية، وحرّاس قبور الزوايا. ففئة العلماء تحدد نظاماً اجتماعياً او حالة، ولكن لا تحدّد طبقة.

في القرن الثامن عشر، يبدو ان شيئاً من الاستقرار قد تحقق في النموذج الانساني المثالي الموصوف هنا، اي نموذج الرجل الضالع في الحديث والشريعة، الداخل في فرقة صوفية ضمن حدود الشريعة، يحترم المرجعية، يرغب في خدمتها، ولكنه يبقى على مسافة منها، يعطي القيادة لسكان المدن الذين يرتبط معهم بضرورة المحافظة على نسيج حياة المدينة المنظمة والمزدهرة، وعنده نوع من الخوف والاحتقار لقوى الضواحي. بقي هذا النوع، إلى حد ما، غير مهزوز حتى اواسط القرن التاسع عشر. وفي بعض النواحي، ربما كان تقسيمنا هذا المألوف للتاريخ تقسيماً خاطئاً، وان بداية القرن التاسع عشر قد لا تكون نقطة تحول ذات اهمية، في جميع الاعتبارات، كما يبدو من النظرة الأولى. صحيح انه قد حصل، في ذلك الوقت، ما علّمنا مارشال هودجسن ان ندعوه التحول الغربي العظيم[٣٣]، وهو اكتساب المهارة التقنية التي مكنت اوروبا الغربية من تحرير نفسها من قيودٍ اساسُها زراعي، وأدى هذا التغيير إلى توسع شامل للتجارة الأوروبية، وإلى حدث كان على المدى الطويل حاسماً في تاريخ اوروبا وآسيا معاً، وهو توطيد الحكم البريطاني في البنغال في الستينات من القرن الثامن عشر. بعد ذلك بنصف قرن، اي

في نهاية حروب نابوليون، ادى توسع التجارة بشكل جديد إلى عملية لا رجوع عنها، وهي تقسيم العمل على نطاق عالمي بين المنتجين الصناعيين الاوروبيين وبين الذين يؤمنون المواد الأولية. لقد حصلت هذه العملية، على الاغلب، وفي مراحلها الأولى، ضمن اطار اداري وقانوني يتولاه الحكام الوطنيون. وبعد حوالي نصف قرن من الزمن، يمكن الاستمرار في تفسير الحياة السياسية للشرق الاوسط، كما في أجزاء أخرى من آسيا، كحلَقات من التوتر بين الحكومات المركزية والسلطات الاقليمية، وبين الفِرَق الخارجية الصغيرة من كبار المَسؤولين الذين يتولون خدمة الحكام المستبدين. ذلك ان التغييرات التي كانت تحصل في اوروبا نادراً ما كان لها تأثير على افكار الرجال. فمثلاً: ما يبدو لنا الآن انه كان حدثاً حاسماً، اي الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة ١٨٣٠، قد يكون للوهلة الأولى مرحلة اضافية في الصراع الطويل للسيطرة على مرافىء شمال افريقيا لا غير. وقبله باربعين سنة فقط، كان حدث سابق مماثل قد حصل، عندما استولى داي الجزائر على اوران من الاسبان.

اثناء النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان من الممكن للقوى الاجتماعية ان تتفاعل بالطريقة السابقة عينها، وان تستمر الصورة نفسها التي عكستها وشكلتها في الوجود. باستطاعتنا ان نجد مثلاً لهذا ـ ليس نموذجياً ولكنه لا يخلو من الدلالة ـ في سيرة البطل الجزائري عبد القادر. لدينا، على الأقل، سيرتان كتبهما علماء دمشق له وقد قضى سنواته الأخيرة في النفي. واحدة كتبها البيطار، والثانية وضعها مؤرخ الطريقة النقشبندية، عبد المجيد الخاني[٣٤] تمكّننا السيرتان من رؤية حياة البطل الجزائري من خلال منظور تقليدي. نسبه الروحي وطّد اولاً: رجوع نسبه إلى الرسول، دراسته للفقه، انخراطه في فرقة صوفية هي القادريّة في بغداد على يدي متحدر من المرشد والمحافظ على مزاره، والنقشبندية في دمشق على يد مولانا خالد، الذي التقاه في الحج. اما كفاحه ضد

الفرنسيين فينظر إليه من زاوية الجهاد: الاعتراف الرسمي ببيعته، اتخاذه لقباً يتضمن سلطة تحظى بموافقة الهية، هو لقب امير المؤمنين. وكذلك بالنسبة إلى سنواته التي قضاها في دمشق، يخبرنا واضعو السِيَر عن حِجّاته ودخوله في فرقة الشاذلية (مأخوذ من الشيخ محمد الفاسي)، دراسته لابن عربي مع فريق من الطلاب، ودفنه بالقرب من قبر ابن عربي. هناك عناصر تجديدية لا يبدو انها قد اثرّت فيه بعمق. فهو عاش في دمشق حياة اعيان المدن. وعلى الرغم من هذا الفارق، المتعلق بالقوى التي وازن بينها، المتصلة بالحاكم وبالمجتمع المدينيّ، فقد أضيف إليه الآن فارق ثالث هو حياته مع القناصل الاوروبيين. لقد عاش في اعماله العامة حياة أحد الاعيان أكثر مما عاش كسياسي له طموحات سياسية نُسبت إليه في هذه المرحلة، والأعمال العامة هذه لم تكن كل حياته. ان سلسلة التأملات الصوفية الطويلة التي كتبها في منفاه، والمواقف أو « المحطات الروحية » تعبر عن طريقة حياته اكثر مما عبرت عنها اعماله في السنوات السابقة التي اسماها « سنوات لم اكن اعرف فيها نفسي »(٣٥).

في اللحظة التي تبدأ فيها هذه الصورة تهتز، تأتي نقطة الاضطراب الاجتماعي والاخلاقي، على الأقل في بعض أنحاء الشرق الأوسط، في الستينات والسبعينات من القرن التاسع عشر، التي تعتبر خطاً فاصلاً في تاريخ المنطقة. فقد حصل تغيّر اساسي في السلطة: تغيرات حاسمة في الاساليب العسكرية ونشوء تجمعات رأسمالية، جعلت السيطرة على الأسواق والمواد الأولية أمراً ضرورياً، فأدى ذلك إلى توسّع السيطرة الاوروبية. لم تعد اوروبا راغبة في القيام بمشاريعها التجارية ضمن اطار اداري وقانوني يتولاه حكّام مستبدون محليون، فظهرت سلسلة من التدخلات الحاسمة: الهجوم الاسباني على المغرب سنة ١٨٦٠، انشاء السيطرة المالية في السلطنة العثمانية، احتلال تونس سنة ١٨٨١ ومصر

سنة ١٨٨٢، وفي الوقت عينه، ظهرت طبقة متعلمة من نوع جديد. انشئت مدارس عصرية منها غلطه سراي في أسطنبول، والصادقية في تونس. والذين درسوا في هذه المدارس اصبحوا يتمتعون باساليب جديدة من التواصل. في الستينات من القرن التاسع عشر، جاءت خطوط التلغراف إلى الشرق الاوسط فادخلته في السوق الدولية وشرّعته للاحداث في كل العالم. وبدأت كذلك اولى الجرائد في الظهور بالعربية والتركية، والمجلات الثقافية. لقد ظهر شيء يمكننا ان نسميه بـ « الرأي العام »، ومجموعة جديدة حاولت اظهاره، هي اهل الفكر.

ولكي نفهم الاضطرابات التي احدثتها هذه التغيرات السريعة، علينا ان ندرس التفاعل بين التغيرات الاجتماعية والرموز الدينية القومية في الحركات الشعبية العظيمة التي حصلت في ذلك الوقت. فقد بلغت هذه الأحداث ذروتها في المدن العثمانية سنة ١٨٦٠ اولاً في دمشق، ثم في تونس سنة ١٨٦٤ (الثورة التونسية)، فالثورة الجزائرية سنة ١٨٧١ التي ادت إلى فرض النظام الاستعماري كاملاً. على مستوى آخر، باستطاعتنا، في هذه الفترة، ملاحظة اضطراب عميق في حياة الرجال المتعلمين، ليس فقط اولئك الذين تدرّبوا في المدارس الجديدة، بل اولئك الذين تكونوا وفق اساليب الفكر التقليدي. ان اعمالهم لم تسلك اتجاهات مختلفة فحسب، ولكن الطرق التي اخذوا ينظرون بها إلى حياتهم الخاصة اخذت تتغير.

مرّة اخرى دعونا نأخذ مثلين من الاشخاص لا يعدان نموذجيين ولكنهما يستطيعان ان يعلمانا شيئاً. الأول محمد بيرم، الذي نعرف سيرة حياته مما كتبه هو عن نفسه ومن ترجمته التي وضعها ابنه[٣٦]. ولد بيرم سنة ١٨٤٠ في عائلة تونسية ذات اصل عثماني، تولت رئاسة الافتاء الحنفي ونقابة الاشراف، على مدى القسم الأكبر من القرن. عائلته ذات صلة وثيقة بالقضاء، ومرتبطة، من طريق الزواج، بالعائلة

الحاكمة. كانت حياته الأولى حياة تقليدية، فدرس الفقه الحنفي والمالكي كما جرت العادة في تونس، وتولى منصباً تعليميّاً في جامع الزيتونة في سن مبكرّة، ورقي بسرعة، بناء على توسط باي تونس. ثم اخذنا نلاحظ تغييراً في النموذج: يقف ضد عائلته واغلب العلماء في دعمه اصلاحات محمد باي ويرفض انتقامات الحكومة بعد ثورة ١٨٦٤. هناك اشارة إلى تنبهه للقمع الذي كان الفلاحون يعيشون في ظله. في سنة ١٨٧٣ بدأ فترة عمل قصيرة في السلطة عندما طلب منه خير الدين رئيس الوزراء ان يعمل معه. في البدء رفض قائلاً انه لا يريد ان يرتبط بطريقة تمنعه من ان يعمل ما يعتقد بانه صواب (تعابير مألوفة ربما كانت اكثر من ذلك بالنسبة له)، ثم يقبل، فيتولى عدة مناصب، ويرسل في مهمات إلى فرنسا. سنة ١٨٧٩ يسقط صديقه خير الدين من السلطة، ويصبح هو موضع شبهة. يذهب إلى اسطنبول كي يحثّ الحكومة العثمانية على التدخل في تونس من اجل ان تمنع الاحتلال الفرنسي لها. وبعد ان وقع الاحتلال باع ممتلكاته وقطع صلاته بتونس. وفي سنة ١٨٨٤ ترك اسطنبول وذهب إلى القاهرة، حيث لعب دوراً ثانويّاً كعميل لرياض باش، متولياً بعض المناصب الرسمية، ولكنه عمل في الدرجة الأولى كصحافي.

حياة اغلب الناس حياة غامضة، ويمكن النظر إلى حياة بيرم من اوجه عدة. يمكن ان تبدو حياةَ سياسي دعّم الجانب الخطأ وخسر، ولكن ليس هذا ما يراه هو نفسه. في احدى المراحل رفض وظيفة كبير المفتين التي كانت محصورة بعائلته لأن « الاوقات ليست ملائمة لاعادة المجد لهذا المنصب »(٣٧)، عزم على ان ينهي كتابه العظيم « صفوة الاعتبار » الذي يتناول موضوع التاريخ والرحلات بخاتمة تكون على نسق مقدمة ابن خلدون، يظهر فيها كيف نصلح الاحوال ونعيد « عمر الشباب إلى الاسلام »(٣٨). كان عمله الاساسي في المنفى كصحافي. فقد اصبح

« العالم » بالوراثة عضواً في الطبقة المثقفة الجديدة، مستخدماً وسيلة جديدة لتعليم الناس وتوجيههم نحو اصلاح الشريعة الاسلامية والمجتمع الاسلامي، عن طريق اعادة فتح باب الاجتهاد. في ما يكتبه هو، او في ما يكتبه الآخرون عنه، يتنبه المرء إلى غريب يعيش في عالم بات مغايراً: « تطلع بحزن إلى عالم بدا له انه اصبح مجنوناً، وكل ما هو نبيل في عقيدة كان يوقرها، رآه يختنق بنمو الطفيليات، ولاحظ ان الاسلام اخذ يتداعى بسبب التحلل الداخلي »(٣٩).

المثل الثاني نأخذه من الجيل التالي ومن وسط مختلف. ولد محمد رشيد رضا سنة ١٨٦٥ في قرية لبنانية. وصف عائلته وحياته الأولى في جزء من سيرته الذاتية(٤٠). كانت عائلته فقيرة من « السيّاد » (المتحدرين من النبي)، ليس لها أوقاف تعيلها، ولكنها عرفت بالاهتمام بالعلم. تقع قريته قرب طرابلس التي كانت مركزاً للتعاليم السنيّة منذ عهد المماليك. ما يخبرنا اياه عن عائلته يدل على النموذج المألوف لحياة « الناس » الذين كانوا يفضلون مصاحبة العلماء على مصاحبة حكام طرابلس. ثمة قصص عديدة (بعضها غير مقنع بما فيه الكفاية) عن الطريقة التي قاوموا بها اغراء السلطة، ومارسوا نوعاً من الانقطاع عن العالم فأخذوا به. عمه الكبير، رئيس العائلة، كان يستقبل العلماء والأصدقاء فقط، وكان يفضل العزلة والصلاة على مصاحبة الناس. لم يكن يسمح بالأصوات المرتفعة او الضحك في مجلسه (غرفة الاستقبال)، وترك نبذة من الشعر يمجّد فيها حقيقة انه لم يزر احداً ولم يزره أحد(٤١).

يخبرنا رشيد رضا انه عندما كان صبيّاً، اظهر علامات تدل على موهبة عقلية، وحب الوحدة وعدم الاهتمام بالطعام والثياب، وكان معروفاً في عائلته وقريته انه يتلقى نعماً خاصة: يرى رؤى الموتى، وكان قادراً على شفاء المرضى والتنبؤ بالمستقبل. وكان معروفاً ان من يؤذيه

سيعاقب في حياته. وعندما القى نظرة على شبابه بعد اربعين سنة، كان يعتقد بان اغلب هذه التجارب كان لها تفسير طبيعي، ولكن بعضها يمكن ان يكون رؤى حقيقية ونعماً الهية، لا يتوجب على المسلم المؤمن ان يتحدث عنها علناً. اعتقد اهله وابناء قريته بانه وليّ في طور التكوين. كل شيء تعاون ليدفعه نحو دعوةٍ ما، وهو نفسه كان جاهزاً للمضي في ذلك الاتجاه: دخل في فرقة النقشيندية ووجد رضىً في ممارستها الصامتة (للذكر) الذي كان يقوم على تكرار اسم الله ٥٠٠٠ مرّة يومياً، بصمت، والعينان مطبقتان والقلب موصول بقلب الشيخ، وعبره بزعماء الفرقة رجوعاً حتى النبي ﷺ(٤٢). ولكنه اخذ ينفصل تدريجياً عن دعوته. علمته دراسة الغّزالي أن على الرجل ان يتصرّف بحرية مع قناعته الصادقة ولا يخاف لومة لائم، وان حلقات الذكر المولوية التي كان يحضرها كانت المناسبة لتطبيق الدرس. الرقصات والموسيقى جلبت له المخاطر الكامنة في استخدام صور الجمال الدنيوي، فادانها علناً، رغم نصيحة معلمه، الذي حثّه على ان يكون محترساً(٤٣). منذ ذلك الوقت حصل تغيُّر في حياته. لقد التزم التبشير باهمية الطاعة التامة للشريعة، والشر في تكريم قبور الموتى. ازداد احساسه في التفسخ الاخلاقي من جراء التباين بين ما تعلمه عن اوروبا من الجرائد والمجلات، وبين حياة الناس الشرقيين. اظهرت له نسخة من مجلة « العروة الوثقى » الّتي يصدرها في باريس جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده، والتي تدعو إلى اصلاح الاسلام، انه يحتمل ان يكون هناك طريق آخر، فقرر اخيراً ان يترك طرابلس إلى القاهرة، ويعيش حياة العالم في المدارس بدل حياة الصحافي.

مرّة اخرى يمكننا ان نفهم حياته باكثر من طريقة واحدة. بعض ما يخبرنا اياه ينسجم إلى حدٍّ ما مع عملية مألوفة، وهي ان العالم يدير ظهره للخرافات الشائعة في الارياف ويبحث عن تحقيق حياته في المدن.

ومع ذلك ينظر إلى ذلك من زاوية مختلفة، قائمة على الرفض الواعي لما هو قائم واختيار مدروس لمسلك جديد. كانت هناك اشارة إلى اضطراب في نفسه كما في عالمه.

بيرم ورضا هما اثنان فقط من بين عدد من الرجال الذين نجدهم في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ينعتقون من نماذج الحياة والفكر التقليدية. ومعهما يحصل نوع من التحول في النمط المثالي « للعالِم » وهو تحول مرتبط رمزياً بشخص محمد عبده. إذا اردنا فهم هذا التحول واين تكمن اهميته اثناء الجيلين التاليين، يجب ان نسأل كيف كان يفكر هذان الرجلان، وما الذي فعلاه في الحقيقة؟ باستطاعتنا ان نجد ان ما فعلاه ليس تماماً ما أملا في ان يفعلاه.

كان هدفهما خلق مدرسة جديدة من العلماء الذين عليهم ان يكونوا اصحاب مراكز متشابهة في الحكومة والمجتمع، كما كان هدف العلماء دوماً. لقد كرسا اغلب وقتهما لتطوير علوم الدين باعتناء. غالباً ما كانا يسميان « عصريين»، ولكن الكلمة لا تحمل المضامين عينها التي تفيد التغييرات العقائدية كما عند العصريين الكاثوليك. عند كل نقطة حاولا ان يربطا أنفسهما بما اعتبراه الناموس المركزي للفكر الاسلامي، ولكن، لدى أول تحليل دقيق، كالتحليل الذي اجراه « جوميه » على اراء محمد عبده ورشيد رضا[٤٤]، والذي قام به حديثاً « كريستيان ترول » بالنسبة إلى السيد احمد خان[٤٥]، تظهر النقاط التي اختلفا فيها عن سابقيهما، عن طريق تفسير جديد لآية قرآنية، او استخدام حديث بدلاً من حديث آخر.

إن عملهما لاقى مقاومة شديدة من جماعة العلماء. وكان رشيد رضا، بصورة مستمرة، على علاقة سيّئة بالأزهر، ومحمد عبده كان مشكوكاً فيه هناك. وعند زيارته الثانية إلى تونس استقبله اساتذة مدرسة الزيتونة ببرودة[٤٦]. مثل هذا التأثير الذي كان لأفكارهم بين العلماء

كان جزئياً وجاء متأخراً، في وقت اصبح فيه العلم التقليدي للمدارس الدينية اقل مركزية لحياة المجتمع، لأنه لم يعد يعلّم الناس ما يحتاجون إلى معرفته لفهم العالم الحديث، ولم يعد يؤدي إلى مناصب تدرّ الثروة والاعتبار او السلطة. وبقدر ما يخص العلماء، فإن اثر الاصلاح الأكثر ديمومة كان ربما توسيع الهوّة بينهم وبين الفرق الصوفية. ففي الجيل الأخير من العلماء، اصبحت عضوية الطرق الصوفية الناشطة أندر مما كانت عليه.

ان التأثير الرئيسي للمصلحين يكمن في مقدرتهم على إضفاء نوع من الشرعية الاسلامية على الذين كانت تربيتهم متأثرة بالفكر المدني، وبالتالي كانت اهدافهم مختلفة كثيراً عن اهداف العلماء وتربيتهم. هنا كان نوع من تكافؤ الضدّين في موقعهم، في المراحل الأولى، اي في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين - إنهم المصلحون الذين كانوا قريبين جداً من الحكّام، اجانب كانوا ام مستبدين. لقد قيل ان محمد عبده ساند البريطانيين، وبيرم كان يعتقد بأن على المصريين ان يحاولوا الاستفادة من الحضور البريطاني، وأن الاصلاحيين التونسيين تعاونوا في فترة مع الفرنسيين(٤٧)، واتهم محمد رشيد رضا بانه يخون ذكرى محمد عبده بمحاولته الفوز برضى الخديوي عباس حلمي(٤٨). وفيما بعد توثقت صلاتهم بالجيل الأول من الوطنيين الذين ولدوا في السبعينات والثمانينات والتسعينات من القرن التاسع عشر، وتعلموا في المدارس المدنية وتابعوا مهناً مدنية. القومية في هذه المرحلة، سواءٌ أكانت تركية، أم عربية، أم مصرية، أم تونسية، يمكن النظر إليها في الحقيقة على انها تنبع من تلاقي رافدين من التأثير، احدهما يرتكز على بعض الأفكار التي من اوروبا، والثاني من هذا الفريق من العلماء الاصلاحيين، الذين أمنوا شرعية اسلامية كانت ضرورية اذا ما كان على القوميين ان يلاقوا حظوة تتخطّى الحلقة

الصغيرة من المثقفين، او اذا ارادوا ان يطمئنوا في نفوسهم. كان التحالف بين الفريقين مضطرباً في وقت من الأوقات: فالعلماء، منهما كانوا، لا يثقون ببعض نزعات القومية، ولم يُعطوا، أو لم يكن باستطاعتهم ان يتولوا، دوراً سياسياً مركزياً، لكنهم كانت لهم، على مدى جيل تقريباً، مكانة مشرّفة.

يمكن رؤية التقاء هذين التيارين الفكريين في الصورة التي قدّمها كتّاب هذا الجيل، والجيل الذي تلاه، عن نمو افكار المصلحين. إن طه حسين، في الجزء الثاني من سيرته الذاتية « الأيام »، يخبرنا ماذا كان يعني نموذج الامام محمد عبده لمن خرج عن تعاليم الأزهر. وكان عقله ينفتح للعلوم الحديثة وآداب العلم فكتب: « محمد عبده اعطاه تأكيداً على انه لم يكن يخون الماضي »[٤٩]. الصورة نفسها تظهر في كتاب وضعه الجزائري مالك بن نبي، بعد جيل. إن كتاب « مذكرات شاهد على العصر »[٥٠] يصف تربية شاب جزائري يعيش في العقود الأولى من القرن العشرين، ينغمس في الادب الفرنسي الرومانسي، ينظر إلى مجتمعه بأعين بيار لوتي، يرفض الاسلام الذي يعرفه، اسلام زعماء الصوفية الذين يعيشون في الارياف، والذين ادوا إلى تشويه سمعة الدين وخدموا اهداف القوى الاستعمارية. شرّع عقله للأفكار الليبرالية والقومية التي وصلته عبر فريق « الشباب الجزائري »، ولكنه يتلكّأ في قبولها كليّة، وينجو من أزمة ضمير. في تلك الحقبة من عشرينات هذا القرن، كانت الجزائر تتأثر بما عرف بـ « تمصّر الذوق الجزائري »[٥١]، بعد ان ظهرت اولى اسطوانات سلامة حجازي في المحال، وانتشرت اخبار سعد زغلول وحزب الوفد، وبدأ الفريق الذي يعرف بعلماء الجزائر يصدر الصحف، التي نقلت افكار الاصلاح إلى الجزائر على مدى فترة جيل من الزمن. يقول بن نبي: « ما شعرت به في هذه اللحظة » كان اساساً جديداً لم يتركني ابداً طيلة حياتي...

كنت قومياً... استطيع ان احدد نفسي منذ تلك اللحظة كثائر سياسي ومحافظ نفساني »[٥٢].

الأهمية النهائية للاصلاحيين هي في انهم هيأوا الارضية الاخلاقية للتغيير الذي ارادت تحقيقه الحركات القومية والحكومات التي تدعو إلى العصرنة، سواءٌ أكانت اجنبية أم اهلية، والمتمثلة بتوسيع السيطرة البيروقراطية على كامل المجتمع، وتوطيد السيطرة الاجتماعية للمدينة على مناطقها النائية[٥٣]. تضمنت هذه العملية هدم المرجعيات الريفية، وخاصة تلك التي ادعت فرض عقوبات دينية. وبدأ ينشأ نوع من الاسلام يبشّر باحترام القانون ولكنه يسمح باجراء تغييرات فيه، يعارض تقديس قبور المرشدين وحرّاسهم ويستطيع ان يدعم هذه التغييرات دينيّاً[٥٤].

هذه كانت مجرد برهة قصيرة من التاريخ الحديث. في الاربعينات والخمسينات من هذا القرن نصل إلى حدّ فاصل آخر، هو بداية مرحلة جديدة ربما احتاج شرحها إلى تعابير مختلفة، ولكن كان هناك، على الأقل في الجيلين او الثلاثة التي سبقت، شيء في العملية التاريخية التي يمكن ان تسمى بالتاريخ « الاسلامي ».

الفصل الخامس

لورانس العرب ولويس ماسينيون

في صورة أخذت لدخول الحلفاء إلى القدس في ١١ كانون الأول / ديسمبر سنة ١٩١٧، يظهر بين الضباط البريطانيين، تي، اي. لورانس، صاحب القامة القصيرة والعينين المسبلتين وبالقرب منه يقف ضابط فرنسي منتصب ونحيل، عيناه تحدّقان إلى الأمام كما لو انهما تنظران وراء المباني التي تؤدي من باب يافا إلى كنيسة المهد وقبة الصخرة، كأنه يحاول رؤية قدسٍ اخرى.

الصورة هي صورة لويس ماسينيون، مساعد الضابط السياسي الملحق ببعثة جورج ـ بيكو، المفوض السامي الفرنسي في الأراضي المحتلة في فلسطين وسوريا. كان عمره يومها ٣٥ سنة، وكان عمر لورانس ٢٩. اجتماعهما في القدس يسجّل نهاية فترة قصيرة تعارضت فيها خيوط حياتين غير عاديتين مع بعضهما. كان لورانس في وسط المغامرة التي كان عليها ان تترك علامة غامضة على تاريخ زمانه. وماسينيون كان معروفاً لدى رجالات العلم كعالم في العربية ذي مواهب مميزة، وكان قد انضم إلى بعثة بيكو بعد خدمة في الدردنيل وفي مقدونيا. اجتمعا أولاً في آب / اغسطس ١٩١٧ في المكتب العربي بالقاهرة. كانت هناك خطة لالحاق ماسينيون بـ « الفرقة العربية »، وهي فرقة من الجيش تتألف من العرب المؤيدين لثورة الشريف حسين، الذين كانوا يتدربون بالقرب من الاسماعيلية باشراف مدرّبين بريطانيين وفرنسيين[1].

ليس في مؤلفات لورانس المنشورة اي شيء عن هذا الاجتماع. ان

اهتماماته الواسعة لم تمتد بعيداً في تاريخ العرب او حضارتهم، واسم ماسينيون ربما لم يكن يعني له كثيراً يومها او فيما بعد. اما الفرنسيون في الشرق الأدنى، فإن اسم لورانس كان قد بدأ يصبح عندهم شيئاً معروفاً. في الوقت نفسه تقريباً قال عنه الملحق العسكري في القاهرة، داسان كوانتان، وهو ديبلوماسي ورجل صاحب بصيرة نافذة وقدرة على اصدار الأحكام: « ربما كان [لورانس] اهم شخصية لافتة في الجيش البريطاني او الادارة في الشرق »، رجل ضوء عينيه يستنير من كثافة فكره، وقد اعطى انطباعاً عميقاً من الطاقة والذكاء[٢]. يصفه ماسينيون، بمقال كتبه في نهاية حياته بتعابير لا تختلف كثيراً عن ذلك: « رأيت بدهشة رجلا انكليزيا كان لا يزال يافعاً، مجرداً من كل التقاليد، خارجاً على القانون تقريباً، ولكنه حذر جداً، وفي الوقت عينه حلو ومرّ، له خجل فتاة صغيرة، ذو صوت أجشّ، ولكنه منخفض، كتنغيمات السجين »[٣].

يدّعي ماسينيون في هذا المقال انه كان في نيّة هيئة الاركان العامة ان تلحقه هو ولورانس بالجيش العربي الشمالي بقيادة فيصل، والذي كان عليه ان يعمل على الجناح الشرقي لجيش اللنبي، ولكن لورانس هدّد بالاستقالة اذا عيّن فرنسي يستطيع ان يتحدّى سطوته على فيصل، فعين جندي محترف مكانه هو « بياني ». ان التنقيب في المحفوظات البريطانية او الفرنسية يمكن أن يؤكد هذه الرواية لما حصل فعلاً، ولكن حتى الكشف عن ذلك يجب ان نعالجه بحذر، لأن الرجلين كانا يشتركان بمخيلة قوية يمكنها ان تفرض نفسها على الأحداث التي يتذكرانها من حياتهما. كانت تسيطر على ماسينيون بالتأكيد هواجس بحياة مديدة يلازمها التأمل باستمرار، مع تنبه لابواب تتفتح ولكن لا يدخلها أحد، بواسطة فكر عن قَدَرٍ يمكن ان يكون قَدَرَه، ولكن ايضاً بفكر يمكن ان يكون خطأ. في صباح يوم دخوله القدس، يخبرنا بأن

لورانس فتح له قلبه وعبّر عن « قرفه من ان يكون قد انتدب إلى العرب وهم في ثورة على الذين نحن معهم حلفاء، لكي نستخدمهم ثم نتخلّى عنهم »[٤]. مرّة اخرى نقول: إن هذه الواقعة قد لا تكون دقيقة، ولكن، قبل النهاية، كان لدى لورانس احساس بأنه كان قد جُعل في « وضع لا خروج مشرفاً منه »[٥]. كان ذلك إحساساً أثار صدى لدى ماسينيون، الذي وبخ نفسه وابناء وطنه على « غضبنا المدني من أن نفهم ونسيطر، ونمتلك »، سوء استعمال الضيافة المقدسة[٦]. اتفق الرجلان ان بلديهما تصرفا ضد مستوى رفيع من الشرف القومي.

في الذي كتبه ماسينيون عن لورانس، ربما أمكننا ان نميز شيئاً من الالفة. ان الحياتين اللتين وصلت بينهما لفترة قصيرة كانتا حياتين لحجاج في عالم لم يكن لهما. كلاهما كان من رجال الأدب الواعين للذات، لقادرين على التعبير عن جمال الاشكال الخارجية. فكتاب لورانس « اعمدة الحكمة السبعة » مليء بالصور الحيّة والعاصفة احياناً، والتي تسجل تأثير منظر طبيعي، او شخص، او مدينة اكتشفها المؤلف منذ للحظة التي (يقول فيها) « برز حرّ الصحراء العربية كسيف سلول »[٧]. كان ماسينيون ابن فنّان، فباستطاعته أن يثير الجمال الفاجع لاشكال المرئية، التي « احببتها كثيراً »[٨]. لهما كليهما كان العالم إلى حدٍّ مّا عالماً محرّماً. كان عندهما حسّ بالنفي، بالوحدة في بلاد معزولة، بالسعي في طلب شيء لا تستطيع الأشكال المرئية ان تقدّمه. كتب لورانس « وحدتي التي لا شبيه لها، التي لم تجعل لي رفيقاً، بل محض المعارف، وحدة مكتملة، فظة، غير مريحة »[٩]. كتب الكثير عن صل هذا الاحساس. ربما كان قد فسّر كثيراً بما له علاقة بالجنس، قليلاً جداً بما له علاقة بالطبقة. كانت الطبقة، بانكلترا في زمانه، سبباً لعذاب مثل الجنس. قد يكون احساسٌ ما بالامتلاك قد غيّر ظروف لادته، ففقد مكانه في العالم الذي يجب ان يكون له، مضافاً إلى

عذابات الجسد. يتحدث ماسينيون في مقال آخر عن لورانس، فيذكر انه يعاني من « شهوات جسدية لا تقبل الشفاء »[١٠]، ولا يحتاج ذلك إلى كثير من التبصّر. فمجرد الانتباه إلى كلمات ماسينيون يكفي لكي نعرف أنه، هو ايضاً، يعاني من المرض عينه. في بعض الرسائل، وبعض الكتابات المنشورة، كان يتكلم عن « الخوف من نفسي »، الذي كان قد اصبح هاجسه[١١].

ان تجري الشكل الذي اتخذته هذه الشهوة لدى كل منهما أقل اهمية من ان نفهم المعنى الذي جعلاه لها. إن العيش والتنقل في العالم الاسلامي كان لهما كليهما بمثابة التجربة التي بفضلها اصبحا واعيين لأنفسهما، وعبر هذه التجربة صنعا مصيرهما. وكان لكل واحد منهما عالم مختلف. كانت الجزيرة العربية عند لورانس الصحراء ماثلة في قوله: « المشرق العربي بالنسبة لي هو دائماً مكان فارغ »[١٢]، وإني استيقظ الآن، غالباً، في الجزيرة العربية. ان المكان قد بقي معي اكثر بكثير من الرجال والاعمال »[١٣]. ان نظرته إلى الجزيرة العربية صدى لنظرة « سي. ام. داوتي »، عالم الجيولوجيا الذي يطوف في الصحراء ليجد وجه العالم العاري كما كان منذ ان وجد، مثل النساك الذين « هربوا بارادتهم... ليكتشفوا اول آدم في ارواحهم »[١٤].

كانت الصحراء عند لورانس وداوتي الشكل الخارجي للعالم البدائي. وعند ماسينيون كانت تعني شيئاً ليس في ذاتها بل كرمز قاحل لحياة بشرية لا تسترد، وهذه الشكوى لدى كل منهما يمكن للاستنارة ان تنكسر فيها فجأة من اي مكان. « اكاد احن إلى الصحراء، هذا البحر الكامل والهادىء، المتوازن باتساعه، اللامحدود بعبور الشمس اليومي... هناك ولدت حقاً. ودعاني باسمي « الصوت الذي يصرخ في البريّة »[١٥]. ومع ذلك فإن شرقه العربي ليس الصحراء وحسب. « انت تحب العرب اكثر مني »، ينقل لنا قول لورانس له[١٦]. الشرق عنده

مليء بالناس، في الماضي وفي الحاضر. في صميمه تقع القاهرة، الحصيلة الأعظم للحضارة العربية الاسلامية. كان لورانس يكره المصريين: « المناخ جيد، البلاد جميلة، والأشياء رائعة، الناس فضوليون ويثيرون الاشمئزاز ». هذا ما كتبه لروبرت غرايفس الذي كان يتوجه ليدرّس هناك(١٧). في نظر ماسينيون، كانت مدينة القاهرة تعني فيضاً من الحب والصداقة، تدعمها زيارات عديدة قام بها في حياته، وفي وقت لاحق تبعه إليه طلابه. وكانت ايضاً تعبيراً مرئيّاً لما كان يشكل هدفاً لاهتمامه العميق بانتقال إحدى الحضارات عبر العصور والوعي الاخلاقي النابع من تعاليم النبي محمد ﷺ. لم تكن القاهرة مجرد مدينة للاحياء. خارج اسوارها التي تعود إلى القرون الوسطى، نجد « مدينة الأموات » حيث يرقد المعلمون والقديسون والحكام. هذا ما كتبه في مقال شهير، يحيّي ذكرى قبورهم، وسلسلة الشهود، التي كانت بالنسبة له التاريخ الحقيقي للاسلام(١٨).

كان المشرق العربي، ايضاً بالنسبة إلى ماسينيون ولورانس، المكان الذي اختبرا فيه شيئاً عميقاً ومثيراً للتحدي يكشف عن كيانهما الصحيح وتوجُّه حياتهما. بالنسبة إلى لورانس، كانت « الثورة العربية » كامل تجربته: حيوية المغامرة، التي انطلقت كما لو انها كانت في المركز الخطأ وزادت من وحدته. كانت اللحظة الرمزية ذلك اليوم من شهر تشرين الثاني / نوفمبر سنة ١٩١٧ في درعا التي نَقَلَ لنا أنه سُجن فيها وضرب وأهين من قبل الأتراك، و« ضاعت نهائيّاً قلعة سلامتي »(١٩). وفي حياة ماسينيون جاءت الازمة في فترة مبكرة، من ايار / مايو سنة ١٩٠٨ـ ووفقاً لما ينقله هو، ويعيده عدة مرات، اتهم بأنه جاسوس عندما كان في بعثة للتنقيب عن الآثار في العراق، واعتقل وهدد بالاعدام. حاول ان ينتحر « بواسطة الخوف المقدس من نفسي »، ففقد وعيه، ثم استيقظ فجأة ليلاحظ وجود شخص غريب « اخذني تماماً

كما كنت، في يوم غضب الله دون حراك في يديه مثل ابو بريص الرمال[٢٠].... استيقاظ مفاجيء، العينان مطبقتان امام النار الداخلية التي تحاكمني وتحرق قلبي، بالتأكيد من حضور الهي صاف، يفوق الوصف، خلاق يعلق إدانتي بواسطة صلوات اشخاص غير منظورين، زوار سجني الذين تواردت اسماؤهم في خاطري »[٢١]. اولئك « الاشخاص غير المرئيين » كان من بينهم اشخاص يعرفهم، وبعضهم من الماضي الذين كان في تلك اللحظة واعياً لشفاعتهم[٢٢].

مرّة اخرى، نقول: انه لمن الضروري ان نكون حذرين. بعض الكتّاب شككوا في ان يكون الحادث الذي يصفه لورانس في درعا قد حصل فعلاً. « ر. مانير تساغن »، وهو كاتب غير موثوق تماماً، قال ان القصة غير صحيحة[٢٣]. برنارد شو وزوجته، وهما اكثر ثقةً واكثر رفقاً في حكمهما، قالا شيئاً شبيهاً بذلك، والسيدة شو دعته كذّاباً لعيناً[٢٤]. من المحتمل ان لورانس يشير إلى هذه الحادثة عندما يقول في موضع من مواضع « الاعمدة السبعة »: « لقد خشيت الحقيقة الجلية وكتبتها بطريقة ملتوية »[٢٥]. شيء آخر عنده يحتاج إلى مزيد من الاقناع ذكره عن مواطن فرنسي يهدّد بالاعدام في تلك الفترة من التاريخ العثماني. لا تقارير القنصل الفرنسي في بغداد ذكرت، ولا قبطان الباخرة النهرية التي كان ماسينيون يسافر عليها وطبيبها ذكر أيَّ تهديد او حكم مثل هذا. إن هذه التقارير تظهر انه، في فترة من الفرات، قد عانى من ارتفاع في الحرارة، بسبب الملاريا، او بسبب ضربة شمس يمكن ان تكون قد أثرت على النظر إلى ما كان يحدث من حوله[٢٦] لا يهم كثيراً، بأي شكل خيالي، كان الرجلان يحاولان وصف مجابهة حاسمة مع أنفسهما. فاذا لم يكن في درعا فربما في مكان آخر، عرف لورانس ان قلعة سلامته قد فقدت. وفي السجن او في قبضة الحمّى، عانى ماسينيون الخوف من نفسه.

منذ ذلك الحين، كانت تلك دعوات لايجاد نوع من النظام لفوضى الحياة. لم يكن الله غريباً في رؤية لورانس، ولا اقتحام لحياة اخرى لحياته. يبدو ان التشدّد الانجيلي الذي عرفه في صباه لم يترك لديه احساساً بنظام أبدي يقتحم الموقت، بل ترك فقط كرهاً لرجال الدين: « آمل ان يستطيع هؤلاء القرود، لابسو الثياب السود، رؤية النور الذي يشعون به »[٢٧]. ومع ذلك فانه يتمنى بحماسة « تلك الرؤيا التي يبصر فيها الحياة ككل، التي لم تزرني، بل كانت دائماً هناك »[٢٨]. اي نوع من النظام تستطيع حياته ان تتحمله يجب ان يفرض من داخل نفسه. ولكن هذه كانت مشكلته. ان تفسيراته لذاته هي الأفضل على الدوام. كان مدركاً لخطر الجمع بين ارادة ذات قوة خارقة وفقدان هدف موجّه ثابت: « رأيت نفسي خطراً على الرجال العاديين، بمثل هذه الطاقة التي تذهب من دون ضابط بتصرفهم »[٢٩]. « لم يكن لديّ الحافز والايمان الراسخ ليتلاءم مع ما اعرفه من قدرتي لقولبة الرجال والأشياء »[٣٠].

ان الكشف عن هذا التناقض المأساوي، بين الارادة والهدف، هو ما عنته له مغامرته المشرقية في نهاية الأمر. لقد آمن بالحركة العربية، « ليس نهائياً... ولكن في مكانها وزمانها »[٣١]، وبالتالي كان قادراً على ان يكتب وصيته.« على السماء وفي النجوم »[٣٢]. ولكن قبل ان تنتهي لم يعد يؤمن بها، او بدور بريطانيا فيها، او بدوره هو، وبمعنى اعمق هذه كانت قلعة سلامته التي فقدت.

ولم يفقد الرجل كل شيء. واعمق من اي شيء في داخله كان الدافع الأدبي، الرغبة في تحويل كل تجربة إلى كلمات، وقولبة تلك التجربة في ضوء نماذج ادبية. وعندما ذهب، للمرة الأولى، إلى الشرق الأدنى، كان عقله قد تكوّن من الكتب التي قرأها اثناء سنوات الدراسة التي قضاها في اوكسفورد: لقد قرأ هوميروس، وحِكَماً من آيسلاندا، وروايات فرنسية من القرون الوسطى، كما قرأ وليم موريس. كان

يهدف إلى تهيئة نفسه للقيام برحلة إلى الجزيرة العربية التي يمكن ان ينتج عنها كتاب آخر هو: « الصحراء العربية ». ثم قدّمت له الحرب موضوعاً ملحمياً. وبعد ان انتهت الحرب، لم يعد يؤمن بما كان قد فعله، ولكنه يستطيع ان يصنع منه ادباً. هذا سيكون نجمه الهادي للعقد القادم، إلى ان انجز « الاعمدة السبعة ». ثم طرح السؤال نفسه مرّة اخرى: في النهاية، هل كان يؤمن بما فعله؟ حكمه على كتابه حكم قاسٍ، ولكن ربما كان حكماً عادلاً يقول عنه إنه: « يتكوّن من تلميحات من كتب اخرى، مليئة بهذه الاصداء التي تُغْني اهدافي أو تحولها أو تعيدها »[٣٣]، « اصداء اوكسفورد والاحترام الاكاديمي لنثري »[٣٤].

العنوان الفرعي للاعمدة السبعة هو « النصر ». وسواء أوضع ذلك ليشير إلى الفتوحات أم إلى الكتاب نفسه، فانه قد استخدم هذا التعبير عن وعي ساخر. كلاهما، في نظره، كان فاشلاً، لانهما كانا محاولتين لحل مسألة غير قابلة للحل، بالطريقة التي طرحها فيها: كيف يستطيع، بجهد ارادي، ان يهرب من طغيان الارادة؟ في الفصل الشهير الذي فيه تحليل ذاتي، كان يكتب دائماً كلمة « ارادة » بحرف كبير، كما لو انها كائن منفصل[٣٥]. ربما كان لذلك دلالةٌ ما. (يمكن ان تكون اشارة إلى هذا الفصل عندما يذكر الكتابة عن شيءٍ ما بصورة غير مباشرة ولكن بطريقة محرفة: في ما يقوله في « الارادة »، من المحتمل ان تلمح اشارات لنشاط جنسي مخيف وملحاح).

في مرحلته الأخيرة، حاول ان يخضع نفسه لنظام ليس من صنعه هو، ولكنه مقبول عن طيبة خاطر، واكتساب تحرير روحي بواسطة « حياة منظمة ومستسلمة »، كما يقول احد النقاد المتبصرين[٣٦]. في السنوات الأخيرة هذه، كان مَثله في الحياة « توماس هاردي » (الشخصية الوهمية او الحقيقية؟ لا فرق)، وكان متمماً واجباته، منقطعاً عن العالم،

منفقاً اهواءه كلها. يقول لورانس عن هاردي: « لونه شديد الاصفرار، هادىء جداً، شديد التهذيب في الجوهر... له كرامة ونضوج لا يصدق: ينتظر الموت باطمئنان، دون رغبة او مطمح متبق في روحه »[٣٧]. هل كان هاردي حقيقة ام لا، تلك مسألة لا تدخل في الموضوع. في الرسائل الاخيرة التي كتبها لورانس نجد مثل هذا السلام. لقد تحول عن كل جهد للتأثير في الآخرين او لفرض نفسه على العالم. ما كتبه قبل وفاته بخمسة أيام ليس فيه ما يدل على الانهزامية، بل ربما دل على نوع من الرضى: « شيءٌ ما في طريقه إلى الاندحار... ارادتي، كما اعتقد »[٣٨].

أما ماسينيون، فقد ظهرت المشكلة عنده بطريقة اخرى، ويمكن ان نقول انها معاكسة تماماً. « الغريب »، الذي حمله بيديه يوم غضبه، يمكن ان يكون من الآن فصاعداً قطب حياته، يسعى إليه ويحبه، ليس بارادة صافية، بل باستسلام كلّي: فبالتطهر من الخطيئة، ومن ثم رفض مسرات العالم، يمكن ان يأمل بلوغ تلك الحقيقة التي كشفت له عن نفسها، بطريقة مجّانية، في لحظة من الرؤيا. اي طريق يجب سلوكها للوصول إلى ذلك الهدف؟ ذلك هو الموضوع الرئيسي لمراسلةٍ بينه وبين الشاعر بول كلوديل، بدأت في آب / اغسطس ١٩٠٨. تدور الرسائل على الاختيار الذي وجد ماسينيون نفسه مجبراً على اتخاذه: ان يدير ظهره إلى العالم، ويصبح كاهناً، ويقبل دعوة شارل دي فوكو لينضم إليه في حياة مكّرسة للصلاة والوحدة في الصحراء، او متابعة رسالة العَالِم في العالم[٣٩].

المراسلة هي بين رجلين مختلفي الطباع تماماً. العالم، عند ماسينيون، صحراء مضاءة باشعة من (الخالق) الابدي، وعند كلوديل: كل شيء متوازن ومتناسق، له نظامه الخاص وجماله، قد اتلفته الخطيئة كعمارة ضربتها صاعقة، ولكن الرحمة الالهية أعادت تجديد كل شيء. على

كل رجل ان يجد مكانه الملائم في البنيان ويقبل بحدود ذلك المكان. وفي النهاية ثمة نوعان فقط من النظام نختار بينهما: الزواج او الكهنوت، والرجل الذي لم يحصل على اي منهما رجل ناقص، قدراته ستبدّد[٤٠]. كان كلوديل مأخوذاً بوضوح بشخصية ماسينيون، وبعض ما اخبره اياه ماسينيون يعيد ذكرى ذلك الحب الذي ينعكس في كتابه « قسمة الظهيرة »: « هذه الثقة العظيمة التي وهبتني اياها، والتي وجدت صدى في قلبي، « ذكرتني » بالعلاقة الغرامية المخيفة التي كدت بها ان افقد روحي وحياتي »[٤١].

لم تكن تلك مجرد ذكرى، بل احساساً بدعوة أخطئت فأدت به لكي يلحّ على ماسينيون ليلبي دعوة الانخراط في سلك الكهنوت: « اني اعتبر حياتي كأنها حياة ضاعت سدى»[٤٢]، « وتذوق الفن منعني من ان تكون لي تلك البساطة الفظيعة في القصد التي بدونها لا توجد صداقة حميمة مع الله »[٤٣]، « وعندما كتبنا بعض المقالات كانت وكأنها مسرحيات مليئة بالعواطف المصطنعة. فماذا ينفع ذلك من اجل الخلود؟ »[٤٤]. ان اهتداء ماسينيون كان اشارة إلى ان شيئاً خاصاً كان مطلوباً منه: « الله انقذك باعجوبة من موت الجسد والروح... انك تنتمي اليه وليس إلى ذاتك »[٤٥].

كان ذلك من طبيعة ماسينيون مما جعله يميل إلى الاتجاه نفسه. كان مدركاً لتلك القوى في نفسه التي يمكن ان تؤدي إلى « موت الجسد والروح ». الهداية في العراق قد جاءت، كما يخبرنا، في نهاية فترة « من الهرب العاصف الذي كان فيه متنكراً بثياب فلاح بين رجال من العصابات »[٤٦]. الجمال الارضيُ كان تجربة في نظره: « هناك جمالان في هذا العالم: ومن الضروري ان نفني الأول في الذات، لكي نحصل على طهارة الاجلال الذي، وحده، يسمح للواحد ان يصبح الثاني »[٤٧].

اعلن عن نفسه فقال: أنا « مشلول من الخوف من ذاتي وعدم القدرة على حب الآخرين بطهارة »(٤٨).

في النهاية، اتجه القرار اتجاهاً آخر. وعندما اخبر ماسينيون كلوديل بانه سيقدم على الزواج، ويبقى في العالم كعَالِم، ظهر، لدى كلوديل، من خيبة الأمل، علامات عبر عنها برهافة قائلاً: « اني اشعر فقط بخيبة امل انانيّة. كنت آمل انك ستطيع ان تتفوّق عليّ، وانه ليصعب عليّ ان اراك وأرى نفسي على مستوى واحد... إنني أحيي زواجك بعطف، واسأل الله ان يكون بعونك. لم تعد رومانسياً ومشوّقاً، يا ماسينيون. ولكنه شيء جيد ان لا تكون الواحد او الآخر »(٤٩).

ربما عبرّ اختيار ماسينيون عن ايمان راسخ، بالنسبة له على الأقل. ان طريق العالِم كان اكثر مشقة من طريق التنسّك، ولكنه نبع كذلك من شعور ببعض الدين الذي هو مدين له للعرب وللمسلمين. ارتداده حصل في المشرق العربي. واول صلاة استطاع ان يتلوها كانت بالعربية. عائلة عربية بغدادية اظهرت له لطفاً وحسن ضيافة في وقت كان في حاجة إلى ذلك. ومهما تكن الدوافع، فإن الطريق التي اختيرت يجب ان تُتابع حتى النهاية. في السنوات التي كان فيها ماسينيون يكتب إلى كلوديل، كان، في الوقت عينه، يسعى لايُجاد طريقة تكون فيها حياته الدنيا حياة عالم يدرس المخطوطات العربية، ويكّرس ذاته لخدمة الله.

العمل الذي واجه فيه المشكلة كان اطروحته لنيل الدكتوراه، والتي انجزها حوالي سنة ١٩١٤، ولكن لم تنشر حتى سنة ١٩٢٢، والتي تتناول منصور الحلاّج، المعلم الصوفي الذي اعدم في بغداد سنة ٩٢٢(٥٠). اتهم الحلاج بانه علّم بان ممارسة الشعائر الاسلامية كانت غير ضرورية، وأن المسلم يستطيع ان يحجّ في غرفته دون الذهاب إلى مكة. ومن وراء ذلك كان هناك شكٌّ في أنه يعلّم بان الانفصال بين الانسان والله يمكن، في نهاية الطريق الصوفية، التغلب عليه باتحاد

الماهيات. اعتقد ماسينيون بان هذه التهم كاذبة: لم يكن الحلاج يعلّم اتحاد المواد، بل الحب بين الإنسان وبين الله الموجود في قلبه. كان واعياً لانجذاب خاص مع الحلاّج. بعض كلماته ردّت له الاحساس بالخطيئة، ومن ثم الرغبة في التطهّر. فالحلاّج احد الوسطاء الذين كان يعي حضورهم في وقت الازمات(٥١).

اطروحة « آلام الحسين بن منصور الحلاّج »، كتاب يختلف كثيراً عن الاعمدة السبعة. ومع ذلك، هناك شَبَهٌ ما من حيث القصد. في كل منهما، يحقق فنان ادبّي، ذو طاقة خيالية رفيعة، نوعاً من المعرفة الذاتية، عبر وصفه لشيء مغاير لذاته. هما سيرتان ذاتيتان روحيتان بواسطة التضمين. هذا عمل مهلك: الفنان يعمل بمادة ليست طيعة بكاملها. وباستطاعة الحقائق الصعبة ان تقاوم جهود المخيلة لفرض وحدة الشكل عليها. شكوك كثيرة القيت على تفسير لورانس لـ « الثورة العربية»، ولكن هذا التفسير يبقى مصدراً ثميناً لتاريخ المرحلة، وآية من آيات الكشف الذاتي. بالمقابل، لا يعترينا شك في عمق ما أنجزه ماسينيون وأصالته، ومدى علمه الخارق ونوعية رؤاه. ومهما يكن من امر، فان الانجاز يبقى احد اعظم اعمال الاستشراق الاوروبي، ونُصُباً دائماً للأدب الفرنسي.

لو اراد ماسينيون، لاستطاع ان يسمي ذلك « انتصاراً » من دون لهجة السخرية التي يمكن ان تُسمع في العنوان الفرعي الذي وضعه لورانس لكتابه. إن كتاب « الاعمدة السبعة » ينتهي إلى تحليل كامل للرابطة بين الكتاب وموضوعه، فتبدو « الثورة العربية. » وكأنها تذهب في الطريق التي اختطها لنفسه بهشاشة، او حتى اسسها من طريق الخطأ. ويبدو واضحاً ان بطل الرواية، الذي هو ايضاً المراقب، يطلب « الأذن بالانصراف ». الحدث محزن عند لورانس، والحملة لا معنى لها(٥٢). وعند ماسينيون لا وجود لمثل هذا الانفصال، عكس ذلك

نلاحظه عنده. لقد اكتشف للتاريخ نظرة تخلق صلة بينه وبين موضوعه، وفسّر هذه النظرة.

لم يكن التاريخ الحقيقي لعالم البشر، في نظر ماسينيون، تاريخ التجمعات العظيمة، بل العمل الالهي داخل كل ذرّة مفردة[٥٣]. حَمَلَة هذا العمل هم اولئك الرجال الذين يتحركون بواسطة الصلاة والتضحية إلى الهدف النهائي للحياة، الذي هو الاتحاد في الله بالحب، والاتحاد في الذين يأخذون على عاتقهم آلام الآخرين وادرانهم، من الخَطَأة والجَهَلَة والفقراء والمضطهدين. ان فكرة الاستبدال القائمة على قبول شخص بريء لله مدينٌ به آخرون، كان شيئاً ادّعى أنه تعلمه من الكاتب هيوسمانس الذي التقاه في شبابه، والذي وهو على فراش موته، قدّم آلامه من اجل تحول ماسينيون[٥٤].

في هذا المجتمع المدعّم بالصلاة، ثمة بعض الناس الذين، من طريق الخطيئة والندم والتطهّر، قد وصلوا إلى نقطة غدت فيها صلواتهم البديلة ذات شرعية مستمرة. اعمالهم وكلماتهم يتردّد صداها بعدهم، خط حياتهم يستمر باستمرار حياة الآخرين. انهم يشكلون تلك السلسلة من النفوس البطولية، اصدقاء الله، التي تشكل الخيط المركزي للتاريخ البشري. كان الحلاّج احد هؤلاء. قَبِل توبيخات مجتمعه، ورغب في أن يموت شهيداً، ولكن، تدريجياً عبر العصور، امتصّه الوعي الاخلاقي للعالم الاسلامي. وفي النهاية يؤدي عمله الاستبدالي في حياة ماسينيون نفسه[٥٥].

ليس من مفكر تكون افكاره كلها مبتكرة وغير مسبوق إليها. وفي هذا المفهوم لفكرة الاستبدال يمكن ان نرى آثاراً ليس فقط لما كتبه هيوسمانس، بل للافكار الشائعة في الكاثوليكية الفرنسية ذلك الزمان ولبعض القائلين بـ « الايمان بالقوى الخفية »، وهو قول كان شائعاً كذلك، وفيه إيمان بحقيقة خفيّة وراء مظاهر الاشياء. ان فكرة سلسلة

من الشواهد على الحقيقة، وطبقة غير مرئية من القديسين الذين يُبقون العالم على محوره، هي موضوع مهم للكتابه الصوفية. وقد استخدم ماسينيون مثل هذه الافكار بطرق لا تخلو من الخَطر، ولكنها ألفت بناءً بالغ المتانة قابلاً للتكيف مع احتياجات مزاجه، لتأمين إطار استطاع ان يعيش ضمنه، حتى وفاته سنة ١٩٦٢ في التاسعة والسبعين من عمره.

لا يستطيع أحد ان يقول كيف كانت شيخوخة لورانس ستكون لو قدر له أن يعيش بعد سنة ١٩٣٥، ويعاني من السنوات الصعبة التي تلت. ومن المحتمل، مع غلبه العمل على التأمل في مزاجه، ان يكون قد انجذب، من جديد، إلى الحياة العامة لبلاده، وأن يكون قد وجد نفسه مرة جديدة منخرطاً في تجارب « الارادة »، او ربما كان قد تغلب عليها. الصورة التي تبقى عنه هي الصورة الاخيرة الحزينة التي اخذت له عندما ترك سلاح الطيران الملكي. اما شيخوخة ماسينيون فبقيت محفوظة في ذاكرة العديد من زملائه وطلابه واصدقائه واولئك الذين رأوا، مع الموافقة او الرفض، مداخلاته العامة. كان يتمنى، بصبر، ان ينتمي إلى سلسلة الشواهد والبدائل، ليس من دون شوق للاستشهاد في الصحراء، مثل شارل دي فوكو، ولتصبح حياته مكرّسة للصلاة والشفاعات كي يعيد بواسطتها للمسلمين شيئاً مما اعتقد انه تسلّمه منهم. ففي عالم الاسلام عرف أَحَدِيّة الله وعظمته التي بامكان صلوات المسيحيين ان تمنحهما التجسيد والصليب. الدعوة الخاصة للكنائس الشرقية الناطقة بالعربية كانت ان تصلي مع المسلمين ولهم: هذا الايمان قد عبرّ عنه في جالية الصلاة التي اسسها. وكان الحدث الاكثر اهمية في حياته الأخيرة، ارتسامه كاهناً على كنيسة كاثوليكية شرقية ارتساماً طالما تمناه وقد تحقق اخيراً بموافقة البابا، وظلّ سرّاً تقريباً طيلة بقية حياته[٥٦].

من هذا اللُّباب المركزي توزعت نشاطاته في جميع الاتجاهات: زيارة المساجين، تعليم المهاجرين الجزائريين، مساعدة عدد كبير من الطلاّب

الذين كان معهم لطيفاً ومساعداً دائماً، يمارس الاحتجاج اللاعنفي على تجاوزات الحكم الاستعماري الفرنسي، متأثراً بغاندي، يقوم بالحج، وخاصة في اواخر حياته، إلى اماكن مرتبطة بنائمي افاسوس السبعة، المعروفين في التعاليم المسيحية والاسلامية، والذين ينظر إليهم كرموز للمبعدين والمضطهدين، وايضاً لطهارة الايمان.

وصف كوف دي مرفيل، عندما كان في القاهرة، كيف كان « وجه الاستاذ ماسينيون العابس والمتنبه والمتوتر » لما كان يظهر في مكتبه بين حين وآخر، وفي أيّ اتجاه غير متوقع كان سيتوجه كلامه. اغلب الذين التقوه في اواخر حياته يحفظون ذكريات مشابهة عنه، عن رجل لا يشبه احداً أبداً، رجل مرتبك ولكن لا ينسى بسهولة. يرتدي دائماً ثياباً سوداء، كما لو انه في حزن. نحيل ولكن له جمالاً بسيطاً. وجهه التَلِف مضاء بانفعالات مضادة، كما لو انه ساحة حرب للارواح الخيرة والأرواح والشريرة، رفيع التهذيب، « فرنسي قديم »، يجمع بين القوة واللطف والغضب والشفقة. ذو طبع حاد بحيث ان بعض الذين التقوه لم يستطيعوا تحمل وجوده. بيد ان اغلبهم احس عند التقائه قوته الخارقة. يتكلم دائماً بتدفق لا يراعي الزمان او المكان او المحاورة، مما يشكل شاهداً على رؤيته للحياة البشرية، والرجوع، حتى في المناسبات غير الملائمة، إلى الفترة المركزية من حياته: مأساة الخطيئة والندم والنور الالهي في وجه « الغريب »[٥٧].

الفصل السادس

في البحث عن اندلسٍ جديدة:

جاك بيرك والعرب

في محاضرة وداعية ألقاها جاك بيرك في الكولاج دي فرانس، عبّر، مرّة جديدة، بتعابير شخصية مؤثرة، عن الافكار التي وجّهته كمعلم وكاتب، وعن الايمان الذي عاش على هداه. كانت مشكلة الانسلاخ في صميم اهتماماته: كيف يستطيع رجال ونساء اعادة امتلاك عالم اصبح غريباً عنهم، وان يفعلوا ذلك دون ان يفقدوا أصالتهم؟ كيف يستطيعون تجنب الخطرين الناجمين عن ركود اعادة تأكيد هوية موروثة من الماضي، وعصرنة عالمية فاقدة الملامح؟ وفي ما يخص العرب، هو يعتقد بأن هويتهم، كشعب منفصل، لها جذران، الشعر العربي والقرآن، وان حركة فكره، في السنوات الاخيرة، قد ادّت به إلى تأمل عميق في معناهما واهميتهما. من هذا جاء كتابه القيم « التعبير الحضاري في المجتمع العربي اليوم »(لغات العرب في الزمن الحاضر) وترجمته لقصائد غنائية تعود إلى ما قبل الاسلام. لا يزال مطلوباً منه ان يبدي لنا آراءه حول القرآن ومعناه للعالم الحديث. وعلى الرغم من المثل الذي قدمّه تلميذاه السابقان علي شريعتي وحسن حنفي، فهو يبدي شيئاً من القلق من الطريقة التي تستطيع بموجبها وجهة نظر دفاعية أمام القرآن بين المؤوّلين المحدثين ان تخنق عملية الخلق. وينتهي بتأكيد إيمانه، ليس فقط في العرب، ولكن في الوجود الواسع الذي يشكلون حزءاً منه، اي عالم

البحر المتوسط بكامله، الشمال اللاتيني والجنوب العربي على حد سواء. هو يعتقد ان احياء « اراضيه الموروثة »، وخلق « اندلسٍ جديدة » امر ممكن وضروري.

واذا عدنا إلى الوراء، إلى محاضرته التدشينية، قبل خمس وعشرين سنة، نشعر كيف ثبت في دعواه هذه. لقد القى المحاضرة في شهر كانون الثاني / ديسمبر سنة ١٩٥٦، عندما لم تكن المدافع قد توقفت تماماً على قناة السويس، وكانت لا تزال تدوي في الجزائر. انها تتناول موضوعاً حساساً: كيف يستطيع « الواحد » ان يعرف « الآخر »، كيف يستطيع الاوروبيون ان يفهموا الاسلام؟ يتحدث في قلب التقليد الاستشراقي الغربي. فهو يقترح بأن الدراسات الشرقية، باهتماماتها وممارساتها السابقة، لم تعد كافية. من هنا يتوجب على العالم الغربي ان يعمل بالاشتراك مع اولئك الذين يعرفون مجتماعتهم وحضاراتهم من الداخل. عليه ان يتحوّل من الماضي إلى الحاضر. وفي الحاضر، عليه ان ينظر تحت سطح الأحداث السياسية والاقتصادية، إلى الحركات الحميمة لقلب الفرد، إلى تلك الخيبة وذلك القلق اللذين يَسِمَان اولئك الذين لم يعودوا يملكون العالم الذي اجبروا على العيْش فيه، والذي، بالنسبة إليه، يمكن ان تشكل اعادة تأكيد الاسلام وكأنها الترياق المطلوب. قلائل من المراقبين الغربيين في ذلك الوقت استطاعوا ان يتنبأوا بانبعاث الصحوة الاسلامية التي نألفها اليوم، وقلائل في فرنسا او انكلترا كانوا قد تجرّأوا على الاعتراف بايمانهم، في نهاية سنة ١٩٥٦، بان العلاقات بين فرنسا والعالم العربي كانت ستبقى. فبلدان المغرب العربي، كما قال: « لا تزال بالنسبة لنا مكان عزتنا ودموعنا »[١]، واللغة الفرنسية « لا تزال الهلّينية بالنسبة إلى الشعوب العربية، كما أجرؤ اليوم أن أعلن »[٢].

هاتان المحاضرتان، كجميع كتابات بيرك، تنظران إلى الوراء وإلى الأمام، وتريان الظلال التي يلقيها الماضي على الحاضر والمستقبل، يظهران

الموضوع بوضوح ويحددان الطريقة والنبرة التي تمتاز بها كتاباته. لنأخذ تحديده هو لنفسه. انه « انتروبولوجي تاريخي »، موضوعه المركزي هو الفكرة العظيمة للتاريخ الحديث: الثورة العلمية والتقنيّة ومؤثراتها على عالم البشر. بدأت الثورة في شمال اوروبا وكانت في مرحلتها الأولى حكراً على البلدان الاوروبية العظيمة. فجنوا فوائد التجارة والسلطة العسكرية وفرضوا طباعهم على البلدان التي حكموها او سيطروا عليها. ثم جاء عصر القوميّة، عندما طالب باقي العالم باسترداد حقوقه على الثورة، واستعاد، على الأقل، العلامات الخارجية لهويته. مع الاستقلال، تكشف المشكلة الحقيقية عن ذاتها. فالثورة ترى اعماقها وتبقى صادقة مع ذاتها. في المرحلة الأولى من الاستقلال، احتفظت النُخَب الحاكمة لنفسها بثمار الإحياء القومي، وحاولت ان تفرض على وطنها عَصْرنَةً ليست لها جذور في اعماق الحضارة الموروثة، معارضتها تكون بالتوكيد على حاجة جميع افراد الشعب للمشاركة باعمالها الجماعية، وتستطيع بسهولة ان تتخذ شكل اعادة توكيدٍ للتراث بطريقة قد تمنع التطور. في نظر جاك بيرك ثمة طريقان للهرب من المأزق: اسلام عصري، واشتراكية ذات اصالة. على العرب انفسهم ان يختاروا، لا احد يستطيع ان يختار بالنيابة عنهم. احد الاشباح التي تنتاب عمله هو شبح تي. اي. لورانس، الذي حاول ان يعالج آمال الناس الآخرين من اجل اهداف ليست اهدافهم.

ان عرض الفكرة بهذا الشكل العاري هو بمثابة اعطاء وجهة نظر مشوّهة لما سيوجد في كتب بيرك. فهي لا تحتوي على سلسلة من الافكار المجردة يربط بينها خيط رفيع مستقيم من العرض، بل حركة مستديمة من سطح المجتمع إلى اعماق الافكار التي تحركها وتشرحها، ثم ترتد من جديد. انه يعرض طريقته في اكثر كتبه تصويراً لشخصيته، « عربيات »، وهو جزء من سيرة ذاتية، وجزء من تأملات في عالم

الناس، على شكل محادثة مع ميريز عكر، التي تستحق المديح لأنها استطاعت ان ترغمه على ان يكشف عن نفسه بهذه الطريقة، وستر الهاماته بطريقة امينة وانيقة: « عندما تتحدث إلى شخص، تنظر اولاً إلى وجهه. اذا تكلمت إلى احد من الناس، فانني لا اتحدث إلى هيكله العظمي، او إلى اعماله، ولكن قبل كل شيء إلى تعابير وجهه. الشيء نفسه ينطبق على دراسة المجتمعات. انا اعرف انه وراء تعبير الوجه يَكمن ما يحركه ويدعمه، شيء حقيقي بقدر ما انا مدرك له، تبادل النظرات والنَفَس بيننا... اني افكر في الاثنين معاً. انهما يشكلان كائناً وحداً، او كائنين معكوسين، يتقدمان، ينسحبان ويعودان إلى المهمة كالخيّالة العرب في العصر الرومانسي. دعنا نسمي التأثير الذي سيكون علينا « جبهيّة »، وهو الاسم الذي يطلقه مؤرخو الفن على القدرة الغربية لتلك التماثيل القديمة التي تتبعك باعينها وتفرض حضورها الاستحوازي عليك. إن كلمة « حضور » اكثر فظاعة من كلمة « غياب »، ومثلها مرتبطة بتبادليتنا كبشر ـ تبادليّة الصيغة الأكثر تطرفاً فيها هي الحب »[٣].

ان هذا التناوب في النظرة بين وجه المجتمع ودخائله هو الذي يضفي الحياة والإثارة على كتب جاك بيرك. لعل كتاباته تكون في احسن حالاتها عندما تصور بدقّة نظرة مجتمع محدّد وشكله. في كتابه عن العالم المغربي، « اليوسي »[٤]، ودراسته لقرية في مصر، « التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين »[٥]، حيث الملاحظة المباشرة وقراءة الروايات والقصص الحديثة تستخدم معاً لترسم صورة للمجتمع وللقوى التي تدعمه وتغيّره، وفي كتابه الاوسع عن مصر، « مصر الاستعمار والثورة »[٦]، يتداخل تحليل الحركات السياسية والاقتصادية في ما نقع عليه من مشاهد وأصوات مثيرة للعواصف، تحفل بها مصر العليا ودلتا النيل، والمناطق الشعبية، وصالونات الزمالك وغاردن ستي، وتنعكس صورها بدقة. وحدهم الزائرون الانكليز من

الشمال الغوطي إلى البحر المتوسط المشمس، وحدهم ربما أبدوا بعض المعارضة.

إن كتابات بيرك مليئة، فعلاً، بالمشاهد والاصوات، بالروائح والمذاقات. لقد تشرّب هذا الرجل العالم العربي بكل جوارحه، إنه لا يُصادف ببساطة في كتبه. انه شخص يُرى سائراً في شوارع فاس الضيقة: « عيناه منخفضتان، سّجادة الصلاة تحت ابطه... خطوته تعبّر عن احتقاره لمشاهد العالم من حوله... كياسته الزلقة، اعصابه اعصاب احد سكان المدن القدامى، حيلته كحيلة احد رجال الحاشية القدامى، تعلقه بالمخمل المستعمل للزينة والحصى المنحوت في المنازل الرائعة، يجعله البطل المثقف لحضارة تعبّر عنها جيداً موسوعية رجل الفكر، ومهارة الحِرَفيّ، ومتعة مآكلها»(٧).

هكذا يستحضر الجزائر التي عاش فيها طفولته بالمشاهد والروائع ـ ضوء ما بعد الظهر المتلألىء، رائحة « البرانس » الملوّثة بالشحم، رائحة الافاويه ـ والمغرب بطبقها الملوكي، فطيرة الحمام واللوز والبستيلا. مثل هذه الانطباعات المحسوسة في كتاباته تصبح رموزاً لطبيعة الغرب المحددة، ولقبوله الخاص لها. ليس عنده شيء من فقدان السهولة التي وسمت اتصال العديد من العلماء من الجيل السابق لجيله بالحقيقة الانسانية التي درسوها. ببساطة، « اني اذهب إلى البلدان العربية لاني سعيد هناك ».

لننتقل بمثل هذه السهولة بين السطح والاعماق. ذلك شيء يجاوز الطريقة. انه تعبير عن نمط حياة. في محاضرته الأخيرة تحدث عن حاجته ليدمج في عمله التبصّرات التي حققها من العلوم الاجتماعية، ومراقبة تحركات حقيقة عاصفة، وذكريات حياته الشخصية وحاجاتها. القسم الاكبر من حياته قضاه في عالم البحر المتوسط، ورؤية العصور القديمة للعالم المرتبط بهذا البحر « إنها الاعمق في وجداني ». محاولة

التصالح مع حياته تبدو بوضوح. مثلا، في كتابه « شمال افريقيا الفرنسية »، (المغرب بين حربين)، ينظر إلى الوراء، إلى عالم قضى فيه شبابه. إنه يصف كيف ان شاطئي البحر القديم ابتعدا عن بعضهما فأصبح سكان المغرب بالنسبة للمستوطنين غير حقيقيين، « انهم مصدر تهديد، كمية غير موثوقة، شيء يجب ان يستخدم، أو في احسن حال يجب ان يعتنى به ». وبالنسبة إلى الشمال افريقي، يرى ان وجود الفرنسي في بلاده وجود حقيقي، ولكن وراءه تكمن صورة لفرنسة اخرى، « يكمن تضاد يتفاقم باستمرار بين فرنسا التي تمناها وفرنسا التي عرفها بالخبرة ». انه يسجّل في مقاطع كهذه، بواسطة التضمين، خطواته نحو قبول ان النظام الاستعماري محكوم عليه بالاخفاق. لا يدّعي بان هذه الحركة لفكره كانت اسْرع وابسط مما كانت عليه. هو لم يقبل تماماً ضرورة القومية، كخطوة تمهيدية نحو التحرر البشري، إلى ان عاش في قرية مصرية في الخمسينات من هذا القرن.

الطفولة والصبا تُستحضران بطريقة اكثر مباشرة في « عربيات ». ان صورة واضحة تظهر للطريقة التي اعلنت بها دعوته عن نفسها. في اول الطريق يقف والده: « لقد استولت حياتي على حياة والدي ». كان اوغسطين بيرك رجلاً مميزاً، موظفاً رفيعاً في الحكومة الجزائرية، وكاتباً يتحلّى ببعض القدرة على اثارة الرجال والاماكن مثل ابنه. صورته، كرجل، من أشراف الريف في جزائرٍ من عصر آخر تلتقط بدقة العلاقة المبهمة بين المستعمِر والمستعمَر: « متحمس ومندفع تحت وقاره البارد، مع طموح يحجبه عدم الاهتمام، وكرم في ذات الوقت، فروسي ومتحسب، امتاز في دور اخلاص شريف وساذج... بهذه الطريقة ربط مصالحه بقضيتنا، كما مزجها سابقاً بمصالح اعدائنا »[٨].

المستوى الذي عاش فيه اوغسطين بيرك كان مستوى الخدمة الامبراطورية في اوجها، وهذا كان العالم الاخلاقي الذي تربّى فيه

الابن. قضى بعض سنوات الطفولة في فرندا، بالقرب من المكان الذي اعتكف فيه ابن خلدون ليتأمل فيٰ التاريخ الطبيعي للممالك. وكانت روح ابن خلدون إحدى الأرواح التي لازمت فكره. في فرندا كان، وهو ولد صغير، يجلس في زاوية بالقرب من المدخنة، يراقب والده يقيم العدل. احساسٌ ما بعلاقة سهلة ومنفتحة بينهما، قبل ان تكشف تناقضات الحضور الاستعماري نفسها، والتي كانت ستلازمه طيلة حياته.

ذكريات من النوع عينه كان يستعيدها من شبابه الباكر. لم يكن طالباً سعيداً في باريس، كان يكره السوربون في ذلك الوقت، لذلك عاد فجأة إلى الجزائر، حيث رتّب له والده ان يمضي بضعة اشهر مع قبيلة في الجنوب، يركب الخيل، ويتعلم العربية، ويتلقى طابع حياة تسيطر عليها هيبة الأب. ثم بدأت مرحلة دخوله في الخدمة العامة، فوجد نفسه، كشاب صغير جداً، موظفاً في الريف المغربي، مطلوب إليه ان يتخذ قرارات تتناول رجّالاً ومجتمعات لم يفهمهما جيداً. في مقالة شخصية اخرى عنوانها، « الدخول في المكتب العربي »[٩]، يصف بشغف وسخرية التوازن الهش القائم بين الحاكم والمحكوم: الموظف الاداري غير المجّرب، والقائد المحلّي يصدر الأحكام على ضوء العادة وضوء مصالحه الشخصية. كل واحد يملك نوعاً من السلطة، ولكنه حذِرٌ من وجوب استخدامها. إنهما مرتبطان معاً بمصلحة مشتركة سيتآكلها الزمن قريباً. عندما نظر إلى هذه الفترة من حياته بعد مرور اربعين سنة، رأى نفسه « كضيف مزعج جاء لِيُجلس نفسه على مدفأة الاسلام، ولكن كسيّد ». من التباسات ذلك المركز، ومن « غضب الرغبة في زمن الصبا »، كان خلاصه بموجب « التدريب الصبور لقسم من الارض وبداية حوار مع تاريخها ». جرت متابعة هذا الحوار عندما نقل إلى فاس، وقضى عشياته يدرس الفقه على عالم من المدينة. في ذلك النوع من التعاون بين رجال من شاطيء البحر المتوسط، وجهاً

لوجه، تجمعهم الرغبة في الفهم، ظهر ما يصلح ان يكون مثالاً لما يأمل هو انه سيحصل.

الحوار لم يتوقف في عقله وقلبه. في « عربيات » يتحدّث عن نفسه كجزائري من الجانبين. فاذا كان والده ينتمي إلى النخبة الذين تولوا وظائف الخدمة المدنية في الجيل الثاني، فان عائلة والدته تنتمي إلى « البيض الصغار » من الريف. على الشاطيءِ الثاني من المتوسط جذور اجداده في قرية لاندس التي تقع على أحد أَهمّ طرق الحج في اوروبا، ولكن ايضاً عبر والدته تعود الجذور إلى اسبانيا. باستطاعته ان يدّعي انّه « آخر فرنسي في الجزائر »، ولكن ايضاً « اول عربي - لاتيني من المتوسط ».

على أيّ حال، سواء أكان الدمج المتضمّن في هذا الإسم (عربي - لاتيني) سيحدث ام لا، فان شيئاً منه قد تحقق في حياته. انه مقياس لعمق تجاوب بعض العلماء الفرنسيين مع الاسلام، الذين يستطيعون ان يدّعوا بانهم قد ساعدوا العرب على فهم انفسهم. يستطيع المرء ان يقول عنه، كما يقول عن لويس ماسينيون، بان الفكرة التي لدى المتعلمين والمفكرين العرب عن تقاليدهم، وتحديدهم لأنفسهم، ستكون مختلفة بفضل ما كتبه جاك بيرك وفكّر فيه. إنه يكتب عن ماسينيون باحترام رفيع، ولكن على بعض المسافة من طلبه لتجارب روحية رفيعة، وميله لإعطاء الاسلام وجهاً مسيحياً. الاسلام بالنسبة له هو « الآخر »، الذي يجب ان يُفهم ويُقبل في ذاته.

الفصل السابع

الحضارة والتغيير: الشرق الأوسط في القرن الثامن عشر

اذا ما نظرنا إلى العالم الاسلامي في القزن الثامن عشر، في فترة زمنية لاحقة، فلن نستطيع ان نتجنب رؤية ما كان سيحصل بفضل قيام علاقة جديدة في الافكار بين المسلمين ومسيحيي اوروبا. فقد كانت الإشارات متجهةً إلى ذلك. ورغم ان مثل هذه الاشارات علينا ايجادها، فالواجب الاّ نغالي في اهميتها. وفي ما يعود إلى اوروبا، فان وجهة النظر المسيحية الاساسية كانت، ولا تزال، كما كانت عليه منذ الف سنة، ومن حيث موقفها من الرسول والقرآن، موقفاً ممزوجاً بذكرى من فترات الخوف والصراع والخرافات. مثل وجهات النظر هذه اصابها شيء من التعديل ولكن لم تحل محلها وجهات أخرى[1].

في القسم الاغلب، كانت المخيلة هي التي تغيرت وليس العقل. فقد نشأت عند الرحّالة رغبة جديدة في البحث عمّا كان بعيداً وغريباً، والتلاؤم معه، ورغبةٌ مثلها عند جامعي التحف الفنية، واولئك الذين سعوا لفرش القصور الحديثة والأوسع والمباني التي تحقق بناؤها بفضل الثروة الجديدة والأمن المتوافر في اوروبا الغربية. وظلت هذه الحركة، لفترة قصيرة، متحررة من ازدراء القوي للضعيف، او مع ادانة اخلاقية للأنظمة الأخلاقية المكتشفة. كذلك، فإن عملاء الشركات التجارية والمغامرين العسكريين استطاعوا، في الهند مثلاً، ان يغامروا بعيداً عن المستوطنات الاوروبية إلى داخل امبراطورية المغول، وان يتزوجوا من الفتيات المغوليات، ويؤسسوا عائلات لانفسهم. حتى في المصانع كان

هناك اتصال بين اوروبيين ومسلمين هنود ذوي مكانة. هذه الحال بدأت تتغيّر في نهاية القرن، كما اظهر « سبير »، عندما أخذ الحكام البريطانيون لشمال الهند يتعدون عن اولئك الذين حموهم ويتخلّون عن جميع العلاقات السهلة معهم، بسبب تزايد عدد الاوروبيين (وخاصة النساء)، وبسبب تأثير الافكار الانجيلية. بدأت هذه السياسة الجديدة في زمن كورنوالّليس، بابعاد الهنود عن المراكز الرفيعة، بدافع الاستئثار بالسلطة. ونتيجةً لذلك، شيَّد البريطانيون لهم بنايات شاهقة وفخمة مستقلة، وخاصة في عاصمتهم كالكوتا. كانت ابنية رائعة لكن ليس فيها شيء من الهندسة المعمارية الهندية. لقد بنيت على طراز المباني الاوروبية ذات الطابع الكلاسيكي الحديث. وقام ببناء القسم الأكبر منها بناؤون ونجارون اوروبيون[٢].

اذا كان هذا التغيير قد حصل في الهند حوالي نهاية القرن الثامن عشر، فإنه، في الشرق الاوسط وشمال افريقيا، قد جاء في فترة لاحقة. وكان المسافر الاوروبي في الاراضي العثمانية، في هذه الحقبة، يشعر بانه جاء من بلد اقوى وذي حكم افضل من بلاد السلطان، ولكنه لم يكن بعد في مركز يخوله ممارسة السلطة. ذلك آن السلطة العثمانية كانت ممسكة بزمام الأمور. كان باستطاعته ان يجد الكثير مما اعجبه. واذا ما حاول، في بعض الاحيان وبعض الاماكن، اجراء مقارنة، فإن المقارنة كانت تجيء لصالح الشرق. انه لصحيح مثلاً ما كتبته الليدي ماري وارتلي مونتاجي عند بداية القرن، عن ان الجامع الكبير في ادرنه كان « في نقطة من العظمة... تتخطى بكثير أيّ كنيسة في المانيا او انكلترا »[٣]، وان الاتراك « ليسوا على قدر من قلة التهذيب كما نتمثلهم »... « انها لَحقيقة ان عظمتهم ذات ذوق يختلف عن اذواقنا، وربما افضل »[٤]. وحتى في نهاية القرن التاسع عشر، كان بمقدور من يزور اسطنبول ان يصدر حكماً مشابهاً.

من ناحية أخرى، باستطاعتنا ان نرى انه لم يتغيّر الكثير من تفكير الاوروبيين وموقفهم من الشرق. فلم تخف العداوة الدينية الاساسية. كذلك كان موقف المسلمين آنذاك. فعندما كتبوا عن المسيحية واوروبا المسيحية وضعوهما ضمن الاطار الفكري عينه: لقد أفسدت المسيحية كتابها (المقدس)، فحولت نبيها إلى اله، وغيّرت ربّها الواحد إلى ثلاثة، وأنكرت نبوّة محمد وشرعية القرآن. مرّة اخرى، وجهة النظر هذه تعدّلت، ولكن لم تتغير مع نهاية القرن الثامن عشر. لقد اختفى التأكيد الهادىء للقوة، والعداوة الدينية تدعّمت، في بعض الاماكن وبين بعض الطبقات، وازداد الخوف من السلطة الاوروبية. كان باستطاعة مسلمي الهند، الذين راقبوا توسّع السلطة البريطانية، من المصانع الصغيرة على الساحل إلى قلب امبراطورية المغول، ورجال السياسة العثمانيين المتنبهين لتعديات روسيا على طول شواطىء البحر الأسود، الذي كان فيما مضى بحيرة عثمانية، كان باستطاعتهم ان يروا الظلال الزاحفة للاشياء التي ستحصل. حتى في مدينة الموصل الاقليميّة البعيدة، فسرت هزيمة العثمانيين في حرب ١٧٦٨- ١٧٧٤ بانها اشارة إلى ان المسكوب سوف يبتلعون عالم الاسلام في وقت قصير[٥].

على ان هذا الخوف قد الهم، إلى حدٍّ ما، فضول الشرقيين حول تفكير الاوروبيين واساليب حياتهم، فوجد المسافرون الغربيون إلى اسطنبول ان بعض كبار العلماء مستعدون للاجتماع بهم سراً والتحدث معهم[٦]. لم يكن هناك مسافرون فقط، بل كان هناك اوروبيون يعيشون بالمدن في العالم الاسلامي. في المراكز التجارية المتنامية والمزدهرة في الامبراطورية العثمانية، مثل اسطنبول وازمير وسلونيكا وحلب ـ وكما هي الحال في الهند، استطاع الاوروبيون ان يعيشوا كما حلا لهم. وهناك دليلٌ ما على ان بعض المسلمين كانوا يزورونهم ليروا كيف يعيشون. بعض هذا ظهر في الدراسات التي اجراها س. دغّبي، وغلام

حسين خان، وعبد اللطيف ششتري، حول الرحالة الاوروبيين. بعض الرحّالة الشرقيين شقوا بدورهم طريقهم إلى اوروبا ذاتها، فذهب موظفون عثمانيون في رحلات عمل، كالسفير الشهير يرميزاكيس محمد سعيد افندي في سنة ١٧١٩. كان هناك ايضاً رحّالة مستقلون يقومون برحلات من حين إلى آخر. فقد اخبرنا س. دغبي عن مسلم هندي من اصل فارسي هو ميرزا ابو طالب خان اصفهاني الذي زار انكلترا سنة ١٧٩٩[٧].

كان الكتّاب المسلمون الذين كتبوا عن اوروبا، سواء زاروها او لم يزوروها، مهتمين على نطاق واسع بالسلطة. ما شاهدوه وناقشوه كان تفاصيل الحكم والحكومة والسياسة ومصادر القوة التي كان العثمانيون والمغول بحاجة إلى امتلاكها. وهكذا، فان لدينا سلسلة من تقارير المسافرين (كتب الأسفار) التي وضعها موظفون عثمانيون حول مصدر قوة حكومات اوروبا وقواها المسلحة. وبالطريقة عينها، يحاول عبد اللطيف ششتري ان يظهر كيف استطاع البريطانيون الاستئثار بالسلطة في الهند، فاعادها إلى مهارة البريطانيين في التغلغل السياسي التدريجي المعتمد على اهمال الحكام الهنود.

ما لاحظه امثال هؤلاء الكتّاب يعكس ما كانوا يريدون تعلمه من اوروبا: اولاً وآخراً فنون الحرب والعلوم المتعلقة بها. ولم يكن هناك نقص في المعلمين، فقد كان باستطاعة السلطان العثماني ان يجتذب المرتدين الاوروبيين امثال بونفال، او حتى في بعض الاوقات يعتمد على مساعدة الحكومات الاوروبية. كانت الهند وعالم المحيط الهندي مليئين بالمغامرين العسكريين الراغبين في القيام بخدمة حكام المقاطعات الذين كانوا يبنون قوتهم داخل الامبراطورية العثمانية والمغولية. من هؤلاء مماليك بغداد، نواب اود، او سلطان ميسور. فبواسطة هؤلاء المغامرين، او بواسطة الرحّالة والمدارس البحرية والعسكرية في اسطنبول، توصل هؤلاء

الحكام إلى معرفة بعض العلوم الحديثة. جاءت اولاً معرفة الجغرافيا. هذه كانت مهمة جداً لرجال السياسة والجنود والبّحارة، الذين استوعبوا الاكتشافات الاوروبية الحديثة دون تلكؤ كبير، فظهرت مثلاً الخريطة الشهيرة التي وضعها « بيري رايس » في اوائل القرن السادس عشر مُعّرفة باكتشاف ساحل اميركا الشمالية. وبعد ذلك بقرن من الزمان الف الرجل الموسوعي، حاجي خليفة، (كاتب شلبي)، كتاباً عن جغرافية العالم اعتمد اعمالاً اوروبية، وترجم أطلساً لاتينيّاً. وبعد قرن آخر، نشرت اول مطبعة تركية، انشأها ابراهيم متفرقة، عدداً من الاعمال الجغرافية. اكثر من هذا: إن فيالق ضباط البحرية الجديدة، التي تأسست في الثلاثينات من القرن الثامن عشر وما بعد، كانت بحاجة إلى بعض المعلومات الرياضية والهندسية لادارة السفن والمدافع. وهنا، مرة أخرى، ترجمت بعض الكتب الاوروبية، ونشرت في المطبعة الجديدة. علم آخر، هو علم الطب كان ابطأ انتشاراً بسبب رسوخ جذور علم الطب القديم في الحضارة الاسلامية الموروثة، وبسبب قلة الاكتشافات الحديثة في القرن السابع عشر. فعلم الطب الاوروبي كان لا يزال يعتمد مؤلفات ابن سينا. لذا، لا نجد الا في نهاية ذلك القرن اشارات تدل على الاهتمام بالاكتشافات الطبية الاوروبية، لكن الاهتمام كان بتلك العائدة إلى القرن الاسبق، بدلاً من التطورات الحديثة في حقلي علم التشريح وعلم وظائف الاعضاء. بعض اليونان والارمن من اسطنبول، الذين درسوا في ايطاليا، وحدهم اطلعوا على هذه التصورات. من هؤلاء اسكندر مفروكورداتو، الترجمان اليوناني الثاني لدى الباب العالي، الذي كتب رسالته في جامعة بولونيا حول نظرية هارفي للدورة الدموية. بيد ان معرفتهم قد استغرقت وقتاً للانتشار. وكان في القرن الثامن عشر فقط عندما بدأ بعض مؤلفي كتب الطب الاتراك يظهرون معرفة لما كان قد اكتشف في القرن الذي سبق(٨).

شيء أكثر من هذا وُجد بين عدد من النخبة الحاكمة: ليس مجرد الحاجة إلى استعارة تقنيات نافعة، بل الرغبة في التعلم، بل الرغبة في محاكاة حياة الآخرين. هكذا امتزج يرميزاكيس محمد سعيد وحاشيته بمجتمع البلاد الفرنسي امتزاجاً حرّاً، وتعلم ميرزا ابو طالب خان الانجليزية، وتنقّل في المجتمع اللندني الراقي. بدت هذه المحاولات وكأنها شيء من توسيع الحشرية، ولم تكن قد أصبحت تغيّراً حقيقياً في القيم. ما كان يحدث لم يكن اكثر من تعبير عن رغبة الطبقة الحاكمة والمرفهة في الحصول على شيء جديد.

وتُظهر مقالات بقلم كوران وكارسويل إلى اي مدى وصلت هذه الحركة في نهاية القرن. هناك، كما يُظهر كوران، تأثير اوروبي محدود يمكن ان نجده في الهندسة المعمارية العمثانية في « فترة الزنابق ». هناك « تأنق » كأنه تعبير عن نوع من الضجر في الانماط الكلاسيكية للهندسة المعمارية العمثانية ـ مثل ما فعله سنان في استخدامه الحاذق للقناطر، والدعائم والمآذن الرفيعة ونسق النوافذ ـ ولكنها قادت إلى تمديد هذه النماذج التقليدية أو تشويهها بدلاً من رفضها فقط. في اواسط القرن الثامن عشر، بدأنا نجد، في جامع النورسمانية، شيئاً « يأتي قريباً من روح الفن المعماري الباروكي الاوروبي »، شيئاً قريباً وليس اكثر، لأن ما اخذه مهندس الجامع، والمباني التي شيدت بعده على النسق عينه، من اوروبا ليس « فكرة الفراغ الذي يسعى للحصول على تعبير عن حركة »، بل بعض معالم السطح ـ الدرج العريض يُفضي إلى رواق، نوافذ اوسع وتنويع اكثر. الحاجة إلى نوع من الفراغ غير المتقطع جعلت من الصعب حقاً بناء الجوامع بطريقة جديدة. ولهذا السبب، فان كوران يقترح بان الاستعارة اكثر ما تكون نجاحاً في المباني الصغيرة، كالقبور ونوافير المياه والمقاصير، حيث يؤدي الفراغ الداخلي دوراً صغيراً، او لا يؤدي أي دور.

حتى هذه الكمية من التغيير كانت كمية محدودة، خاصة بالنسبة إلى اسطنبول. وفي اماكن اخرى، استمرت التقاليد الاهلية للبناء، او انها قد اكدت ذاتها. الامثلة النادرة للتخطيط المدني المنظم، كما حدث في اصفهان في القرن السابع عشر، او في نيْو شهر في الثامن عشر، يمكن تفسيرها بانها تعبير عن طموح الحكام التقليدي في اظهار سلطتهم عن طريق فرض نظامهم على الفراغ وليس محاكاةً للاوروبيين. في بعض المباني الفردية، استمرت الانماط المعمارية العظيمة: العثمانية في اسطنبول وآسيا الصغرى، السورية التي اعادت تأكيد ذاتها بسبب ضعف التأثير العثماني، فبنيت منازل عظيمة في حلب وحماه ودمشق، والتي لم يكن لها مثيل في اي مكان آخر في السلطنة في ذلك الوقت. وفي فارس، اقتبس الصفويون الانماط الفارسية، بعد ان اخذوها عن التيموريين وطوروها، ثم تبناها كريم خان في شيراز. وفي المغرب عادت الجوامع والقصور في مكناس إلى النمط المغربي التقليدي[٩].

وكما يظهر كوران وكارلزويل معاً، فان تأثير اوروبا كان اقوى في بعض الفنون الزخرفية. ويلفت كوران إلى الاكشاك والقصور في اسطنبول وحواليها. فهي عثمانية بفنها المعماري، ولكنها ذات نسق فرنسي صرف من الداخل. لها سقوف مخصورة ومموهة بالذهب، والزخارف والنقوش النافرة من طراز الروكوكو. في عهد السلطان سليم الثالث جرت زخرفة قسم من قصر طوبيكابي على النمط الاوروبي، باستخدام الجص المدهون، والقرميد المستورد، والأعمدة والجدرايات التي تمثل مناظر طبيعية غير متقنة. ويبدو ان الحِرَفيين هنا كانوا، في اغلبيتهم، اوروبيين، وغالباً من اصحاب المواهب العادية. من المتوقع ان امثال هؤلاء الحرفيين كانوا قد جاؤوا ليبحثوا عن حظوظهم في عاصمة عظيمة. ولكن كارزويل درس كذلك تقليداً ريفياً، في سوريا (وفي داخلها، في دمشق وحماه، وهما مدينتان لم تكونا من مراكز التجارة الخارجية

الكبيرة)، ووجد شيئاً مشابهاً: مباني مشيّدة وفقاً لتقليد موروث، ذات احجام وارتفاعات ومقاييس مختلفة مجّمعة حول فناء مركزي، وتحمل زخرفاً يظهر فيه الأثر الأوروبي، خاصة في الجدران المدهونة و « آنيتها، من الخزف الصيني، المليئة بالازهار المنسقة، المدهونة بطريقة تكشف عن التأثير الاوروبي ». وتُظهر مناظر المدن، ربما منقولة عن النقوش، اهتماماً بالتفاصيل الطوبوغرافية. في حين أن الأثاث الاصلي قد فُقد، وكذلك الخزف الصيني والفضيات، كما يقول كازوريل. ولكن ما بقي منها يدعم اقتراحه بوجود انتقائية جديدة تسعى وراء التجديد والتقليد بين طبقات الحرفيين والتجار وكذلك بين اهل البلاط. في دراسة اخرى، تتبع كارزويل تطور خزفيات كوتاهية حتى اوجها، في النصف الأول من القرن الثامن عشر. هنا ايضاً نجد محاكاة شديدة الشبه بالخزف الصيني، وبتصاميم صينية ويابانية، بالاضافة إلى الآجر ذي التصاميم التقليدية للجوامع والكنائس. وكان هذا الخزف ينتج للزبائن الارمن من الطبقة البورجوازية، فضلاً عن النخبة العثمانية الحاكمة[١٠].

ان استخدام الاشكال الاجنبية التي تظهر في خزفيات كوتاهية، يظهر بشكل اكثر اثارة للدهشة في فنٍّ بَصَري خاص هو فن الرسم في ايران، في القرنين السابع عشر والثامن عشر. في القرن السابع عشر، ظهرت العناصر المشتقة من الفن الاوروبي، كتفاصيل الثوب والزخرف ومعالجة المنظر الطبيعي والاشكال البشرية في النوعين التقليديين من فن الرسم: الجدرانيات التي تُظهر معركة او مشاهد صيد، او فتيات يرقصن او يعزفن على آلات موسيقية، والتي زيّنت قصور الحكام والأشراف، والمنمنمات في المخطوطات او « الألبومات ». ليس من السهل تتبع طريقة التلقي. فمن المعروف ان بعض الفنانين الاوروبيين قد عملوا في ايران، للشاه وللارمن في جولفا، ولكنْ يعرف الشيء القليل عنهم. وكذلك أُدخلت الرسوم الفنية والنقوش الاوروبية، بواسطة تجار الحرير

الارمن الذين كانوا يتاجرون مع اوروبا، وكذلك جاءت مؤثرات ايضاً من الهند المغولية، حيث كانت الرسوم والصور الاوروبية معروفة منذ ثمانينات القرن السادس عشر، وحيث كان الرسامون الغربيون قد عملوا بعد ذلك بسنوات قصيرة. وقبيل نهاية القرن السابع عشر، تعلم فنانو فارس اسلوباً جديداً، هو الرسم بالزيت على القماش. ومن المحتمل ان يكون الفنانون الفرس قد اخذوا ذلك عن الاوروبيين. وهكذا بدأ تدريجياً تقليد فارسي مميّز يتطور، وبلغ ذروته في حكم الكاجار الأوائل(١١).

ويظل الأدب اكثر التصاقا بجوهر الحضارة الموروثة من اي شيء آخر. لذلك كان التأثر الخارجي هنا اكثر محدودية. يمكن ان نجده، على نطاق ضيق، في نوع هام، هو كتابة التاريخ. لم يكن المؤرخون قد تأثروا بعد بمضامين جديدة حول الماضي، أو حول كيفية الكتابة عن ذلك، ولكنهم، على الأقل، استخدموا عدداً من المصادر الاوروبية عندما ارادوا التعامل مع نوع من انواع الموضوع. استخدم المؤرخ اسطفان الدويهي (١٦٢٩- ١٧٠٤) التاريخ الاوروبي للحروب الصليبية، ومؤلفات وضعها الرحّالة الاوروبيون لزيارة الاراضي المقدسة، ومؤلفات تتناول تاريخ الكنيسة المارونية في كتاب التاريخ الذي وضعه عن الموارنة(١٢). والكتّاب العثمانيون، امثال حسين هزرفن (ت ١٦٩١) ومنشمباسي (ت ١٧٠٢) قد اعتمدوا على المصادر الاوروبية في تلك الأجزاء من عملهم الذي تناول العالم خارج دار السلام بشكل عام(١٣). ولكن نهج التأريخ الاسلامي كان، بشكل عام، راسخ الجذور بحيث لا يمكن زعزعته. ولقد استمر المؤرخون العثمانيون الرسميون، وجامعو كتب التراجم، ومؤرخو المدن العربية في الكتابة باساليبهم الخاصة. وشهدت نهاية العصر مؤرخاً واحداً على الأقل يمكن مقارنته بكبار المؤرخين الذين عاشوا في القرون الماضية، هو الجبرتي، بفهمه الواضح لاستخدام

المصادر. فهو القائل: « لا اسجل اي حادثة قبل التأكد من صحتها بواسطة المصادر المستقلة والمتتالية ...»[١٤].

يمكن رؤية هذه الاستمرارية، وحتى بشكل اكثر وضوحاً، في الشعر الذي هو التعبير والمبرر الجمالي لنظام أخلاقي قائم. واذا كان الشعر العربي، (كما جرت دراسته)، لا يُظهر اصالة كبيرة في هذا العصر، فقد كان هناك تقليدان حيّان للشعر الفارسي: الهندي، الذي نما في كنف رعاية البلاط، ومزج شيئاً من التحرر من القيود الكلاسيكية في الاسلوب بتكاثر الصور المتقنة، والفارسي بشعرٍ أكثر التصاقاً بالموضوعات الدينية، واسلوب ذي جذور كلاسيكية. وبلغ الشعر العثماني ذروته في هذا العصر. من حيث الاسلوب واللغة، هو اكثر طورانية واكثر تحرراً من الانماط الفارسية. وكان بروحه اكثر علمانية، كما نرى عند الشاعر « نديم » الذي وصف عظمة البلاطات ومسرات العالم، او عند شعراء آخرين، حيث نجد موضوعات اكثر بساطة، ومشاعر أقل محاكاة، واكثر تعبيراً عن التجارب الشخصية[١٥].

الحضارة الموروثة لدى المسلمين وغير المسلمين أُخضعت لمحاولات ربط الحياة البشرية بكاملها وكذلك المعرفة المطلقة بالوحي الديني. وبتعبير آخر قُيّد كل شيء بِقَيْد ديني قَوْلَبَ الانظمة الفكرية والقانونية والطقوس. بعض الفئات المسيحية خرجت وحدها في اواخر القرن عن هذه القيود، متأثرة بالحركات الفكرية الغربية وخصوصاً تلك الحركات الدينية لا العلمانية.

ففي وقت من القرن السابع عشر تعرضت الكنيسة الارثوذكسية الشرقية، وخاصة البطريركية الايقومانية في القسطنطينية، للتأثر الكالفيني. اصبح الاتجاه الكالفيني شيئاً مهماً في انتخاب البطريرك سيريل لوكاريس (١٥٧٢- ١٦٣٨)، في سنة ١٦٢٠. وكان سريل قد تعرف على مبادىء البروتستنتية من لوثريّي بولونيا وكالفينيّي هولندا. وقد لاقت

محاولته لنشرهما في الكنيسة الارثوذكسية شيئاً من الدعم من سفيري بريطانيا وهولندا. ولكن معارضة الجازويت والسفارات الكاثوليكية ادت إلى عزله اكثر من مرّة، واخيراً إلى اعدامه(١٦).

كانت محاولات الارساليات الكاثوليكية، التي استمرت فترة اطول، وكانت لها آثار اكثر ديمومة، هي الأنشط لكسب ولاء الكنائس الشرقية للكنيسة الرومانية. وحتى بعد الانشقاق الكبير بين الكنيستين، كان هناك افراد ومجموعات في الكنائس الشرقية تمنّت ان تعيد شراكتها مع روما. واثناء قيام الدول الصليبية، قبلت احدى الكنائس الشرقية، وهي الكنيسة المارونية الموجودة خاصة على سلسلة الجبال الساحلية في لبنان، سلطة البابا بشكل عام. وبعد انتهاء الحروب الصليبية، اصيبت العلاقات بين الشرق والغرب بشيء من الضعف، فتقلص وجود الكنيسة الرومانية شرقي البحر المتوسط، إلى ان حصل ملك الصقليين سنة ١٣٤٢، من سلطان المماليك، على بعض الاماكن المقدسة في فلسطين، وسلمها إلى البابا، الذي عهد بدوره للعناية بها إلى الرهبانية الفرنسيكانية. ومنذ ذلك الوقت انتشرت وصاية الفرنسيكان على الاراضي المقدسة، تحت حماية الملك الاسباني وسائر الحكام الكاثوليك، ومنها إلى فلسطين وسوريا ومصر واماكن اخرى. وفي نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، عاد النشاط إلى الكنيسة الرومانية في الشرق، مع تأسيس كليات في روما لتعليم الرهبان: المارونية (١٥٨٤)، واليونانية (١٥٧٧)، والمدرسة الرعائية لنشر الايمان (١٦٢١). وبعد ذلك بقليل، بدأت بعض الرهبانيات الكاثوليكية العمل بشكل اشمل، تحت حماية ملوك فرنسا وسفرائهم(١٧).

منذ هذا الوقت تزايد عدد المنتمين إلى مختلف الكنائس الشرقية، الذين قبلوا سلطة البابا والعقيدة الكاثوليكية حول النقاط المتنازع عليها. وتزايد كذلك التوتر بينهم وبين الآخرين في مجتمعاتهم. وبلغ التوتر

ذروته، في بداية القرن الثامن عشر، مع الصراع على امتلاك كنائس وابرشيات وبطركيات، صراعاً انجّر إليه السفراء والقناصل وكبار الموظفين العثمانيين. وفي اواسط القرن الثامن عشر، انتهى الصراع بتسوية قضت بربط كنائس مشرقية « موحدة » بروما مع احتفاظها بهيئاتها الكهنوتية الذاتية وبطقوسها الدينية. وقامت كذلك وحدة كنائسية بين الارثوذكسيين الشرقيين، في سنة ١٧٣٠. وحصل الشيء نفسه في كنائس اخرى، ولكن في وقت متأخر(على أنه كان على هذه الكنائس ان تنتظر قرناً آخر للاعتراف بها رسمياً من قبل الحكومة العثمانية). وفي سنة ١٧٣٦، تجدّدت العلاقات بين الكنيسة المارونية والبابا، بعد ان كانت قد تباعدت، وتحددت بدقة في السنودوس المنعقد في جبل لبنان[١٨].

إن الكنائس الموحدة، او المرتبطة بروما، كانت لا تزال تنتمي، من حيث اللغة والعاطفة، بالكنائس الشرقية التي نشأت عنها. بيد ان حياتها الداخلية كانت قد تشكلت، إلى حد كبير، من قبل الكنيسة الغربية عن طريق كلياتها وارسالياتها. فحصلت بعض التغييرات في الطقوسية والقانون والنظام، بينما نشأت رهبانيات منظمة على الطراز الغربي لكي تكمل التقاليد الاقدم للناسك المنعزل، وخاصة في لبنان، تحت حماية اسياد الجبال (من الموارنة، الآباء اللبنانيون والانطونيون؛ ومن الكوثوليك اليونانيين، المخلّصيون والرهبان الشويريون؛ ومن الارمن، الانطونيون). سلك آخر من الارمن الكاثوليك (المخيتاريت)، ركّز نفسه اولاً في آسيا الصغرى، ثم في موريا، واخيراً في جزيرة سان لازارو بالقرب من البندقية في ايطاليا. من الاديرة والمدارس الجديدة في روما نشأ تعليم ديني جديد، باللغتين العربية والارمنية، واهتمام جديد واكثر ادراكاً للذات بتاريخ المسيحية الشرقية واللاهوت الكاثوليكي (كتاب « الكهنوت الأرفع » الذي الّفه توما الاكويني ترجمه إلى العربية بطريرك

السريان الكاثوليك اسحق ابن جبير)، واهتمام باللغة والأدب[١٩]. بعض الذي انتج نشر بشكل جديد، بواسطة المطبعة: في العربية كان هناك عدد من المطابع الصغيرة في سوريا ولبنان، وفي الارمنية كان هناك مطبعة في اسطنبول واخرى في جلفا في القرن السابع عشر، وأهمها كانت المطابع التابعة للرهبانية المخيتارية في البندقية.

ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر حركة اخرى. فقد بدأ اعضاء عائلات التجار في المدن يحصلون على نوع جديد من التعليم، فذهب ابناء العائلات اليونانية والارمنية في اسطنبول للدراسة في ايطاليا، وخاصة في جامعة بادوا، وابناء العائلات من الملحقات ذهبوا إلى مدارس الارساليات او إلى مدارس اسستها الجاليات المسيحية نفسها، مثل المدرسة المارونية في عين ورقة في لبنان. وتعلم هؤلاء، بالإضافة إلى لغاتهم الخاصة، الايطالية، اللغة المشتركة في مرافىء المشرق. كان لهذا فائدة واقعية لاولئك الذين عملوا في التجارة الاجنبية او في الحكومات المحلية، او اصبحوا سفراء وقناصل. واسهمت هذه الحركة في نقل بعض المعلمين افكار كالفن او الاصلاح المضّاد، وايضاً افكار حركة النهضة. اخذ الطلاب اليونانيون في جامعة بادوا، والتجار اليونانيون المنتشرون في الشتات اليوناني الواسع في وسط اوروبا وفي اوروبا الغربية، يتعرفون على شيء من الحضارة الكلاسيكية، كما كان العلماء الاوروبيون يكشفونها ويحددون بواسطتها هوية شعبهم. تعرفوا كذلك على افكار ڤولتير، الذي يرد ذكره مئات المرات في الادب اليوناني، في اواخر القرن الثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر. وبطريقة مماثلة، يخبرنا كاتب لبناني في اوائل القرن التاسع عشر، هو ميخائيل مشاقة، انه، هو وآخرين، قد قرأوا ڤولناي حول ارائه في الدين وزوال الحضارات[٢٠].

لم يكن لهذه الافكار الجديدة اي تأثير فعّال خارج الوسط الضيق للذين نالوا تعليماً وفقاً للنموذج الاوروبي الغربي. كانت الكنيسة اليونانية

تعارض دراسة اليونانية القديمة وانتشار الافكار الفرنسية الحديثة. كان عالمها الفكري عالم الآباء المسيحيين القدماء. وكانت تعارض فكرة الاستقلال الوطني، وعلّمت قبول الحكم العثماني، كعقاب إلهيّ على الخطيئة، او كحماية ضد هجومات الكاثوليك والكالفينيين. ولهذا السبب، ومنذ البداية، كانت القومية اليونانية تحمل آراءً معادية لرجال الدين. وكانت الجماهير اليونانية تؤمن بالدينونة، معتقدةً ان نهاية الحكم الاسلامي سيأتي عن طريق تدخل الهي.

ولم يكن المجتمع اليهودي قد بدأ يتعرّض للتغير الناجم عن النوع نفسه من التأثير الآتي من اوروبا الغربية. صحيح انه كان هناك جاليات من التجار اليهود، من سالونيكا إلى بغداد، عرفت الازدهار واكتسبت معرفة اوسع للعالم عن طريق تزايد التجارة في المتوسط وفي المحيط الهندي، وهي التجارة التي كانت تسيطر عليها اوروبا. ومع ذلك، فان الجغرافيا العقلية والروحية للعالم اليهودي كانت مختلفة عن تلك التي للعالم المسيحي. فافكار تدور حول « التحرر » و « التنوير » كانت قد بدأت لتوها بالانتشار لدى بعض الجاليات اليهودية كجاليات المرّانو في هولندا، وفي انكلترا وساحل فرنسا الاطلسي وشمال اميركا، وفي بعض اجزاء المانيا. ولكنها كانت حركات لا تزال سريعة العطب هامشية، ولم تدخل إلى المجتمعات اليهودية في البحر المتوسط او بولونيا او اوكرانيا. كان الساحل الشرقي للبحر المتوسط مهداً لبعض الحركات اليهودية الهامة. ففي القرن السادس عشر جمع مفكرو مدرسة صفد قوانين الشريعة وطوروا افكار « قبّالة » الصوفية. وفي القرن السابع عشر بدأت حركة تعرف باسم « المسيح المنتظر » التي اسسها سبّاتاي سافي (١٦٢٦- ١٦٧٦) تنتشر في فلسطين وازمير وفي العالم اليهودي المهيّأ لتقبلها بسبب تأثير تعاليم القبّاليين في صفد، وبسبب ما تعرض له يهود أوكرانيا الذين اجبروا على اعتناق الاسلام. وفي القرن الثامن عشر

كانت المراكز الأكثر تململاً على الصعيد الفكري تقع شمالاً، في بولونيا واوكرانيا. هناك عصفت النزاعات العظيمة بين صوفية حسوديم التي صاغها « بال شام توب » ومعارضة « غاون فيلنا » التي تتقيد بالشريعة الدينية. وكان الاتجاه الثاني هو المسيطر في المقاطعات العثمانية باستثناء رومانيا(٢١).

واذا كان صحيحاً ان اليهود الشرقيين (وإلى حد ما المسيحيين) لا يزالون يعيشون في عالم فكري ذي اكتفاء ذاتي موروث، فان ذلك كان أكثر صحة بالنسبة إلى المسلمين، الذين كان عالمهم الفكري يدور حول اكتساب مجموعة من المعارف المشتقة من وحي الله في القرآن والسنة النبوية، وتطور هذه المجموعة، ونقلها عبر لغة أو أكثر من اللغات الإسلامية. ولما كان محتوى الوحي هو الكتاب، فإن جماعة العلماء، التي بيدها مفتاح العلم، سيطرت على المجتمع الاسلامي. غير انه من المضلل استعمال مصطلح « العلماء » للدلالة على طبقة واحدة موحدة لها حضارة واحدة، ووجهة نظر واحدة، ومصلحة مشتركة. من الاضمن ان نفكرّ على الاقل في ثلاثة انواع من التربية او التدريب، غير منفصلة عن بعضها، ولكن كل منها يحاول ان ينقل تشكيله الخاص لفكر المسلم وروحه: اولاً التدريب القانوني الذي كان يتلقاه، في بعض المدارس، اولئك الذين يريدون دخول الخدمة القانونية في الدولة؛ ثانياً، تعليم العلوم الدينية التي تلقاها، في سلسلة واسعة من الجوامع ـ المدارس، طلاّب يتابعون مهناً عديدة مختلفة، قانونية ودينية او علمانية؛ ثالثاً، التلقين الذي اعطي، ضمن فرق المتصوفة، إلى مسلك او آخر يؤدي ليس إلى « العلم »، اي المعرفة النظرية للعلوم الدينية، ولكن إلى « المعرفة »، اي معرفة الله بطريقة تجريبية.

كل الحكومات الاسلامية عملت رسمياً ضمن حدود الشريعة، واعتبرتها القانون الوحيد الساري المفعول، العام والملزم للحكام

والمحكومين. ولكن الدور الذي أدّته الشريعة والقيمون على تنفيذها كان مختلفاً بين دولة وأخرى. ففي المغرب مثلاً كان يبدو ان السلطة الشرعية كانت اقل من اي مكان آخر، بسبب الحدود الضيقة التي تستطيع بها الحكومة ان تمارس المراقبة المباشرة على الريف خارج المدن الرئيسية. وفي الطرف الآخر، في المناطق التي كان للسلطان العثماني سيطرة مباشرة، كان وجود بيروقراطية واسعة، حسنة التنظيم، فعّالة نسبياً يتضمن شبكة من القضاة التابعين للدولة منظمين في تسلسلية رسمية، يؤدّون دوراً مهماً في عملية المراقبة. وفي ايران تحت حكم الصفويين، كان يصح مثل ذلك إلى حد كبير. ولكن في القرن الثامن عشر اختفت المراقبة المركزية وضعفت سلطة طبقة القضاة الرسميين.

من الأفضل، عندما ندرس طبيعة « العلماء » الرسميين، ان نأخذ الامبراطورية العثمانية كنموذج لأن النظام العثماني في هذا الشأن، كما في العديد من الشؤون الأخرى، كان يمثل تطوراً منطقياً ورسمياً لما كان موجوداً في مراحل سابقة. ثلاثة انواع من التدريب المتخصص على الاقل (ولكن جميعها ترتكز على اسس مشتركة من التعليم الاسلامي) كانت تهيّيء الرجل لخدمة السلطان العثماني: اولئك الذين كان لهم دور سياسي او عسكري (من بينهم، في بعض الفترات، امراء العائلة العمثانية) يمكنهم ان يحصلوا على تعليم في بلاط السلطان، او رئيس الوزراء، في الادب الاخلاقي الذي يجسد المثل الانسانية والاجتماعية التي يجب ان يتحلّى بها الحاكم، وفي فنون الحرب. واولئك الذين كان عليهم ان يعملوا كبيروقراطيين، في العدلية او الخزينة، يدرّبون بموجب نوع من التمرين من قبل كبار البيروقراطيين، من اجل اعداد الوثائق وكتابتها، وحفظ الحسابات بأشكال صحيحة وتقليدية ـ اشكال استمرت عبر تغير السلالات الحاكمة وكرّ العصور. واخيراً الذين كان عملهم تفسير القوانين وتنفيذها. هؤلاء تلقوا تدريباً في الشريعة

الاسلامية، كما ان اولئك الذين كان عليهم ضبط النظام القانوني كانوا، في قسم كبير منهم، مدرّبين في المدارس السلطانية في اسطنبول. وفي رأس الهرم الوظيفي، كان عدد صغير من المناصب الرفيعة تستمد سلطتها من التأثير الناجم عن اتصالها بالحاكم وهم: شيخ الاسلام او المفتي الاكبر، والقاضيان العسكريان، والقضاة او الملاّ في المدن الكبرى. ومع التطور التدريجي للرتبة، ظهر نظام من المدارس المتخصصة: اولا مدارس محمد الفاتح في اسطنبول، ثم مدارس السلطان في القرن الخامس عشر في اسطنبول وادرنه التي اسسها السلاطين: سليمان، وسليمان الثاني، ومراد الثالث في القرن السادس عشر. وما ان تحققت « المهنة الادارية » بشكل متكامل، حتى قامت صلة بين كل درجة في الرتبة ومستوى مقابل يمكن الوصول إليه في مدرسة او اخرى من المدارس السلطانية. فلا احد يستطيع ان يكون اسمه مسّجلاً في سجل المرشحين للوظائف الرفيعة، الا اذا كان قد انهى دراسته في المستوى الملائم.

نشأت بهذه الطريقة نخبة من الموظفين القانونيين ذوي المستوى الرفيع، وقام بينهم وبين الحاكم نوع من التناغم التام. واصبح باستطاعة هؤلاء الموظفين اعطاء الحاكم شيئين هو بحاجة ماسّة اليهما اذا كان لحكمه ان يكون مستقراً: الأول اعترافٌ بشرعية الحاكم يقدم له رسمياً في الاحتفال بالمبايعة ويبرّر بواسطة نظرية او اخرى في نظريات السلطة؛ والثاني هو، الحفاظ على نظام القانون المعترف به، عن طريق تطبيع المجتمع المنظم وتقييد سلطة الموظفين الكيفية على الرعايا[٢٢].

بالمقابل، كان لِـ « العلماء » الرسميين سلطة ضمن حدود مهماتهم، وتأثير ليس من السهل تحديده. وهناك امثلة عديدة عن تأثيرهم الكبير على قرارات الحكومة الرئيسية، وغالباً ما كان التأثير لصالح افراد او مجموعات يمارسه اولئك الذين كان لهم اتصال مباشر بالحاكم

وبوزرائه. واذا نشأت نزاعات دينية او خلافات، كان هؤلاء العلماء يأملون بالحصول على دعم الدولة من اجل الحفاظ على تفسيرهم الخاص للاسلام الذي يفضلونه او يودون نشره. فعندما اصبح الصفويون مثلاً حكاماً ليس فقط على شمال ـ غربي ايران، بل حكاماً أيضاً على المدن الكبرى، فان الشيعة التي جعلت التشيّع دين الدولة في ايران، اختلفت في افكارها وتعاليمهما عن شيعة اذربيجان حيث نشأت سلطتهم، فكانوا في ايران، أقرب إلى ايمان وتأثير أشراف المدن الذين احتاج الصوفيون إلى تأثيرهم[٢٣].

لقد نال العلماء الرسميون فوائد مالية من معاشات واجور، وسيطروا، في بعض الاماكن، على الاوقاف الكبيرة. إن قاضي القضاة لدى سلاطين المغرب، مثلاً، قد يسيطر على اوقاف فاس، كما سيطر العلماء الصفويون على وقف مقام مشهد. وكانوا قادرين على الاحتفاظ بثروتهم ونقلها بسهولة اكثر من اولئك المتورطين مباشرة بممارسة السلطة. وكانوا اقرب إلى ان يكونوا محصنين ضد الطرد المفاجيء ومصادرة الاملاك والحكم بالاعدام. وبفضل امتلاك العلماء للسلطة والثروة أصبحوا، في القرن الثامن عشر، نخبة مغلقة تغمرها مصالح العالم. واصبحت الوظائف الرفيعة حكراً في ايدي عدد صغير من العائلات، تربط بينها وبين الموظفين الآخرين اواصر القّربى، وتخلّد نفسها بفضل ثروتها ونفوذها الرسمي والامتيازات التي تخولها دخول المدارس السلطانية.

ومع ذلك فانه كان يتوجب على المحظيين ان يدفعوا ثمن امتيازاتهم. ومع انهم كانوا يحتكرون المراكز القضائية الرفيعة، فقد كانوا يُبعَدون عن مراكز اخرى. لقد اصبحت بعض المراكز والوظائف في الدولة العثمانية يتميز بعضها من بعض. فلم يعد بمقدور « العَالِم »، الا نادراً، ان يصبح كبير المستشارين او وزيراً. وفي اكثر الاحيان كان العلماء يعزلون انفسهم عن المجتمع المدني الذي ساعدوا في السيطرة عليه.

ولكن كان بامكانهم ان ينجحوا، في بعض الاماكن، في الحفاظ على نوع من الدور الغامض الذي يؤدونه، وان يقوموا بدور الوسطاء بين الحكومة والشعب المسلم في المدن. هذا ما حدث في المغرب، حيث كانت الرتبة القضائية من سكان المدن. ولكن، في ايران، وفي القرن الثامن عشر، امتد الاشمئزاز العام لدى السكان، من الحكام الذين حاولوا املاء الفراغ الذي خلفه سقوط الصفويين، إلى العلماء[٢٤]. ومن جهة أخرى، فان نخبة العلماء في الامبراطورية العثمانية التي تولت المناصب الرفيعة، فشكلت، إلى حد كبير، جزءاً من نظام السيطرة العثمانية، قد قامت بوجههم معارضة « العلماء » المتشددين الذين لم تَطَلْهم نعمة النظام. كما شمل الاستياء العلماء الذين يتولون مناصب دنيا وكذلك الطلاب. وفي المدن الإقليمية، كانت المسافة تزداد بين العلماء الرسميين والشعب. فالقضاة كانوا أشخاصاً غرباء ارسلتهم الادارة المركزية البعيدة ليقضوا في المدن فترات قصيرة، او كانوا اتراكاً يقومون بعملهم في مناطق غير تركية، او كانوا على المذهب الحنفي في حين أن الشعب ربما كان، حيث وجدوا، على المذهب الشافعي أو المالكي.

هناك ثمن آخر كان يتوجب عليهم دفعه: ان يطبقوا قانوناً غير مستخلص كلياً من الشريعة. فمنذ زمن الدولة العباسية، كانت جميع العائلات المسلمة المالكة تنظر إلى الشريعة على انها النظام القانوني الوحيد. ولكن، في الحقيقة، كان ثمة على الدوام ثنائية في العملية القضائية: القاضي يطبق الشريعة الاسلامية في الدعاوى التي تسمح فيها الحكومة بان ترفع اليه، والسلطة المدنية تنفّذ قراراته، في حين أن الحاكم او نوّابه يطبقون عدالتهم مباشرة في الحالات التي تؤثر على النظام العام والأمن، او في حالات استغلال السلطة من قبل الموظفين الرسميين. واصبحت هذه الممارسة تقليداً مشى عليه العثمانيون منذ عهودهم الأولى. لقد كانت سلطة الحكام تمارس ليس وفقاً للارادة

الاعتباطية، بل وفقاً للانظمة المعروفة والمكتوبة، وان خرق الانظمة يمكن ان يعاقب عليه من قبل السلطان او حكامه. وهكذا، فان الضرائب والرسوم، التي يستطيع الموظفون الماليون، او المزارعون الذين يؤدون الضريبة، ان يجمعوها، كانت محددة في قانون مدني، يختلف من منطقة إلى اخرى. وقد سعوا للمحافظة على العادات المحلية لكل منطقة، إلى حد يتلاءم مع سياسية الحكومة العامة. وكانت الاحكام القضائية في دعاوى القتل محددة وفقاً لقانون الجرائم، الذي كان، إلى حد ما، واحداً في جميع انحاء السلطنة. وكان يختلف، في بعض النواحي، عن احكام الشريعة، وفي بعض النواحي يكون اشدّ قساوة. وكان يهدف إلى ضمان معاقبة المذنب، والمحافظة على مصالح الدولة. ان وضع هذه القوانين وتطبيقها قد ضمنا صلة وثيقة بين العلماء الرسميين والسلطة المدنية: القضاة يطبقون القانون كما يطبقون الشريعة في محاكمهم، والمفتون يصدرون فتاوى تسمح بتلك التدابير التي يلحظها « القانون » وغير المشتقة من الشريعة على ان لا تكون منافية لها. وفوق ذلك استئناف يقدم إلى السلطان او حكامه، الذين يعالجون، في دواوينهم، الدعاوى المتعلقة بأمن الدولة، او العرائض المقدمة ضد الموظفين(٢٥). وفي القرن الثامن عشر بدا ان « القانون » قد اصبح معطلاً، ولكن اخضاع القضاة للسلطة المدنية استمر. واظهرت دراسة عن ادارة العدلية في مقاطعة تونس، في حكم الحسينيين في القرن الثامن عشر، أن الدعاوى الرئيسة كانت تجيء إلى الباي ليقضي بها في ديوانه. هو نفسه كان يقيم العدالة في دعاوى تشمل امن الدولة. وفي الدعاوى الأخرى، كان يجلس مع كبار القضاة والمفتين. وكانت وحدها الأمور الصغيرة تذهب إلى القضاة الذين يجلسون وحدهم منفردين(٢٦).

إن تشكيل صورة نموذجية لعضو ينتمي إلى نخبة رجال القضاء العثماني ليس أمراً صعباً بالرجوع إلى كتب التاريخ والتراجم. كان عليه

ان يوازن بدقة بين نوعين من المسؤولية، واحدة تجاه القصر او الحكومة، واخرى تجاه المجتمع الاسلامي المثالي. وكان عليه ان يفسر المبادىء الاسلامية بطريقة تحول دون تضاربها مع مصالح الدولة الاساسية والحفاظ على مسافةٍ اخلاقيةٍ ما من اولئك الذين يخدمهم، ولكنه، في التحليل الأخير، كان ينتمي إلى جماعة مقفلة مرتبطة من حيث النسب، لها امتيازات النخبة الحاكمة وعاداتها.

شيء من هذا يصح على مجموعتنا الثانية، مجموعة العلماء بالمعنى الواسع، تلك الطبقة المثقفة الموجودة في المدن، والتي تشارك في التعليم المتوافر في الجامع او « المدرسة » (المدرسة الدينية). وكانت المدارس السلطانية، التي انشئت في اسطنبول لتدريب نوع من الموظفين، قد اصبحت مجموعة خاصة من بين عدد كبير من المؤسسات التي يمكنها ان تدرّب الموظفين. ولكن كانت لها اهداف اوسع هي إعداد العلماء والمعلمين القادرين على نقل الفكر الديني والمحافظة على قيم الحضارة الاسلامية.

لقد خضع العلم في المدن الاسلامية، كبيرها وصغيرها، لشيء من الترتيب الثابت. فكانت الجوامع في المدن الاسلامية فوق « الكتّاب او المكتبة »، حيث كانت تدرّس مبادىء المعرفة للاولاد. تعطى الدروس العامة على يد معلمين معيّنين من قِبَل الحكومة او من قِبَل هيئة خاصة. وكان يمكن ان توجد ايضاً، مدرسة او اكثر، وهي من النوع الاكثر تخصصاً، ينشئها الحاكم او هيئة اخرى لتدريس علوم الدين، وتدريس الفقه على الأخص. وكان يشاد، في الغالب، بناء يستطيع الطلاب ان يعيشوا فيه ويتعلموا. وكان ثمة وقفية تستخدم لدفع راتب المعلم الاساسي ومساعديه واعالة الطلاب[٢٧]. وكان لبعض الجوامع والمدارس اكثر من اثر محلّي، بحيث كانت تجتذب الطلاب من اماكن بعيدة، ليدرسوا على معلم مشهور وينالوا اجازته، او الإذن بتدريس الكتاب

الذي درسوه عليه. هكذا كان شأن جامع القيروان في فاس، والزيتونة في تونس، ومدارس تمبوكتو للمسلمين في حوض النيجر، والازهر في القاهرة للطلاب من شمال افريقيا وسوريا ومنطقة البحر الأحمر بالاضافة إلى مصر، ومدارس المدينة المنوّرة لاولئك الذين يأتون من الحجاز للحج من جميع العالم الاسلامي، وجوامع المدن الشيعية المقدسة (النجف الأشرف، كربلاء، الكاظمية ومشهد)، وتلك التي في المدن المغولية ولاهور ودلهي، التي كانت في القرن الثامن عشر تستجلب الطلاب من منطقة واسعة من العالم الاسلامي. (الارقام يجب ان تعالج بحذر، ولكن قدّر في نهاية القرن الثامن عشر ان الازهر في القاهرة كان يضم حوالي خمسين معلماً والف طالب)[٢٨].

بالاضافة إلى علوم اللغة العربية الاساسية، وهي المفتاح الذي لا يستغنى عنه لفهم الاسلام، فان اساس ما كان يدرّس في هذه الجوامع والمدارس كان يتكوّن من علم تفسير القرآن، والحديث، والشريعة واصول الفقه. وكان لعلم الكلام وجود ضعيف وللفلسفة حضور اقل، مع انها، إلى جانب العلوم العقلية الأخرى، كانت لا تزال تدرّس خارج الجامع - المدرسة من قبل علماء منفردين او في مجموعات تعليمية خاصة.

لا يبدو ان علم « الحديث » قد اتخذ اتجاهاً جديداً في القرن الثامن عشر، بيد ان علم الفقه كان اشمل واكثر حيوية. فهو كان، من ناحية، العودة إلى تفاصيل القانون والمبادىء والاساليب التي لم يتوقف النقاش حولها؛ ومن ناحية اخرى، ولما كانت الشريعة اكثر من قانون بالمفهوم الاوروبي: لأنها محاولة لجعل جميع الاعمال الاجتماعية والعلاقات خاضعة لإرشاد المبادىء العامة المشتقة من الاسلام، فان أي تغييرات في المجتمع الاسلامي كان من المحتم ان تؤدي إلى نوع من المحاولة لاعادة صياغتها. لنأخذ امثلة من طرفي العالم الاسلامي: في المغرب، نشأ قبل

القرن الثامن عشر نوع خاص من الأدب القانوني، يعرف بـ « كتب العمل »، او التمرين القضائي. كانت هذه مبّررة في تعاليم المذهب المالكي القائل بان الاراء المصوغة والمطبقة من قبل الحكّام، في ضوء المصلحة العامة والضرورة، يجب ان تفضل على سواها. هكذا تأمّنت وسيلة يمكن بواسطتها ان تعدل الشريعة وفقاً لحاجات المجتمع المتغيرة[٢٩]. في ايران شهد العصر تطوراً لفكرة المجتهد، وهو العالم المؤهل، بالعلم والتقوى، ليمارس حكماً مستقلاً في قضايا الايمان والقانون. وربما أمكننا، ههنا، ان نرى انعكاساً للتاريخ الايراني. فمع انهيار الصفويين، اصبح العلماء القادة الاخلاقيين الوحيدين للمسلمين هناك. ولأنه لم يعد باستطاعة اي حاكم لاحق ان يدعي نوع السلطة التي كان يملكها الصفويون، ولأن العديد منهم كانوا خارج سلطة حكّام ايران، عبر الحدود العثمانية في مدن العراق المقدسة، فقد كانوا قادرين على ممارسة هذه القيادةّ بشيء من الحرية. ان التأكيد النظري الكامل لسلطة « المجتهدين » قدمه آغا محمد بكير بهبهاني، مؤسس المدرسة الاصولية. وكان يعارضه الاخباريون الذين اكّدوا بان السلطة تكمن فقط في الأئمة. لقد اصبح الاصوليون مسيطرين في النصف الثاني من القرن، على الرغم من ان تياراً من الاخباريين استمر بشكل مستتر[٣٠].

اولئك الذين ذهبوا للدراسة في الجامع او « المدرسة »، وشاركوا، إلى حدٍّ ما، في الحضارة القائمة والمنقولة هناك، لا يمكن ان ينظر اليهم على انهم يشكلون طبقة اجتماعية واحدة. فقد كانوا جزءاً من ذلك المثلث من العلماء والتجار والحرفيين الذين قاموا بالنشاطات الضرورية للمدينة. إلا انهم امتلكوا نظرة مشتركة إلى الحياة والمجتمع والحكومة. كانت هذه في الأساس وجهة نظر مدنية تنظر بشيء من الاحتقار إلى الاراضي الخلفية الزراعية التابعة. وكانت علاقة سكان المدن من المسلمين بالحكومة علاقة معقّدة. كانت هناك مصالح دينية واجتماعية مشتركة، ولكن

المدينة حاولت ان تقاوم السيطرة الحكومية المحكمة، وان تحافظ على نوع من حرية العمل.

في قلب الطبقة المثقفة في المدن، كان هناك فريق من «المحترفين» الدينيين المحليين. بعضهم قد يتولى الخدمة في دوائر الحكومة، لكن في مناصب ثانوية، وآخرون كانت لهم اسسهم السلطوية الخاصة بهم ونفوذهم، كمعلمين ومبشّرين ومراقبي اوقاف. وكان بامكان العلماء، خارج النخبة الرسمية، ان يكون لهم موقع في القيادة المحلية، خاصة في المدن النائية حيث لا ثقل للحكومة المركزية كما في العاصمة. وكان في مقدور هؤلاء، عن طريق ارتباطهم الثقافي وطريق النسب، وفي بعض الحالات، عن طريق النفوذ الاقتصادي مع الطبقة البورجوازية المحلية، كان في مقدورهم اخذ المبادرة في التشكي من حاكم أو معارضته، او ملء فراغ في السلطة. وكان يمكن تقصير المسافة الاخلاقية التي تفصل هؤلاء العلماء عن الحكام. بيد ان العلماء السنّة كانوا وسطاء بدلاً من ان يكونوا قادة سياسيين مستقلين. وفي نهاية المطاف، كانوا إلى جانب الحكام، الذين من دونهم لا يمكن ان يوجد نظام متمدن. وحاول المجتهدون الشيعة بدورهم ان يكونوا اكثر بعداً عمّن يملكون السلطة.

ان الحلقة الحضارية الاوسع كانت تلك التي ضمت جميع اولئك الذين شاركوا، بهذا المستوى أو ذاك من مستويات التفاهم، في محاولة المتصوفة لقيادة حياة اخلاص مشتقة من القرآن والحديث، وموجهة نحو اكتساب معرفة تجريبية للخالق. اجيال من المعلمين والاساتذة طوروا تدريجياً الممارسات والطقوس التي بواسطتها يمكن تثبيت هذه الحياة من الاخلاص، وخاصة الذكر او تذكّر الله، الذي يمارس على حدة، او مع جماعة، بصمت او بصوت عال، ومصحوباً بحركات الجسد او التنفس الايقاعي الذي يستطيع، بالتكرار، تحرير الروح من ملذات العالم وملاهيه. وتدريجياً كذلك تطور فقه صوفي، وَصَفَ صدور العالم عن

الله عبر سلسلة من الانبثاقات وشرح هذا الصدور، وأكد صعود الروح، يدفعها الحب، عبر مراحل مختلفة نحو معرفة الله. ان تعدد التخيلات التي يمكن، عبرها، وصف هذه الرؤيا لاقواس الهبوط والصعود، ربما كان الجزء الاكثر حيوية للحضارة التي يشترك فيها المسلمون في القرن الثامن عشر. وكانت لا تزال مكررة في لغة او اكثر من اللغات الاسلامية. فقط قبل ذلك بقرن من الزمان، اعطى الملاّ صدر الدين شيرازي (ت ١٦٤٠) صياغة جديدة، باللغة الفارسية، لتخيلات الضوء التي كانت احدى الطرق الرئيسية للتعبير عن معرفة الله من طريق الكشف الصوفي، وتأثيره كان لا يزال منتشراً في عالم الحضارة الفارسية(٣١).

كان من المتفق عليه، عند الصوفيين، ان مرشداً او معلماً امر ضروري لوضع المتصوف في الطريق التي عليه ان يتبعها، لأنه لا يستطيع ان يجدها بجهوده الخاصة. يكون المرشد بنفسه مرتبطاً بالأوائل، ولذلك كان من الممكن تتبع مختلف خطوط الدخول في الصوفية عبر أبي بكر وعليّ إلى النبي محمد ﷺ. وقد شكل نظام من ممارسات العبادة والفكر الموثقة باحد خطوط التوصيل هذه طريقة صوفية.

في المذهب الشيعي الاسلامي العام كان الأئمة يشكلون المرشدين الموثوقين، لأنهم يملكون الرسالة الدائمة لتعليم المعنى الصحيح والممارسة الصحيحة للاسلام. كان هناك اذن شيء من العداء تجاه الفرق الصوفية التي تدّعي ان لها معلمين آخرين. كانت هناك بالفعل، بعض الطرق الشيعية، وخاصة تلك التي تعرف بنعمة الله، التي انتشرت من الهند إلى بلاد فارس في نهاية القرن الثامن عشر، ولكن، في الوقت نفسه، كان هناك اعادة توكيد لمذهب الامامية الصرف من قبل المدرسة الشيخيّة، التي كان الامام بالنسبة إليها موجوداً في قلب المؤمن كمرشد إلى الحقيقة(٣٢).

وكذلك في الاسلام السنّي كان مقبولاً ان الساعي وراء الحقيقة يمكن ان يكون على صلة مباشرة بِـ « قديس » الماضي، او حتى بالنبي نفسه ﷺ. وبشكل عام، كان يعتقد بان تراث الماضي يجب ان ينقل إلى الساعي، اي المريد، عن طريق دليل حيّ، او مرشد ينظر إليه اتباعه على انه متلق لنعم خاصة. وعندما يموت، فان تأثير « صديق الله » هذا يمكنه ان يستمر، وتظل شفاعته فعّالة عند الله لدى أتباعه. ويمكن لقبره ان يصبح مكاناً للحجّ والتوسّل. وتلامذته بدورهم ينطلقون في العالم، حاملين طريقته او يدخلون تعديلاً عليها باساليب يمكن ان تعتبر انها تخلق طريقة جديدة.

كانت الطرق الصوفية تختلف، ليس فقط في اشكال التعبير والولاءات الشخصية، ولكن في نظرتها إلى العلاقة بين المعرفة الشعبية التي لا تفهمها سوى فئة قليلة، أو، بتعبير أدق، بين اطاعة الشريعة والسعي النشيط للمعرفة الاختبارية لله. كان ثمة توتر مستمر في الفكر الصوفي بين ميل الصوفي للاعتقاد انه ادرك، او أن بامكانه ان يدرك، معرفة فوق تلك التي تنكشف للرجال العاديين، وبين ايمان بقية المسلمين بان القرآن والحديث حددا وحدهما اوامر الله عن كيفية العبادة والعيش المشترك. ومن بين اولئك الذين كانت قوتهم الرئيسية في الارياف، أظهرت بعض الفِرق الصوفية قليلاً من الاحترام للشريعة؛ واما الفِرَق التي ركزت على ان الشريعة كانت مرحلة على الطريق نحو المعرفة، فقد علّمت ان مجرد الطاعة لم تكن كافية، وان الاخلاص في النية كان أمراً ضرورياً. واختلفت هذه الفرق إزاء مكانة الشريعة في حياة المؤمن الذي وصل إلى الرؤية الصوفية. واعتقد البعض انها كانت رؤية الله كحقيقة وحيدة، وان حياة المجتمع البشري سينظر إليها من الآن فصاعداً على انها غير حقيقية؛ وأدعى البعض الآخر ان الصوفي، بمجرد ان يحقق اللمحة الآنية لحقيقة الله، فان عليه العودة إلى العالم البشري في

« رصانة ثانية »، عارفاً حقيقته هو، بالاضافة إلى حقيقة الله، منسجماً مع الشريعة، محاولاً إخضاع العالم لحكمها.

في الارياف، كان بامكان المرشد واتباعه الادعاء انه ينتمي إلى احدى الفرق الصوفية الكبيرة في اعالم الاسلامي، ولكن الفرقة نفسها كانت اقل اهمية من المرشد، او قبره، او العائلة التي غُنيت به.

في المناطق البعيدة عن المدرسة المدينية او الجامع، كانت احدى وظائف المرشد ان يعلم، وكان في وسع زاويته أنّ تقدّم التعليم الرسمي الوحيد فوق المرحلة التعليمية الابتدائية التي يؤمنها الكتّاب. هكذا وصلت الحضارة الاسلامية إلى منطقة النيل السوداني، على حدود العالم الاسلامي عن طريق المتصوفة المتجولين الذين كانوا يدرّسون في بيوتهم تفسير القرآن والفقه المالكي بدرجة أولى، والطقوس وممارسات الطريقة الصوفية والفقه الصوفي لابن عربي[٣٣] بدرجة أعلى. ولكن المتصوفة الريفيين لم يكونوا في الاساس مدرسين للعلم. ففي المناطق البعيدة عن المدن والحكومات، حيث كانت الشريعة مثالاً بعيد التطبيق، وكانت كتب الفقه لا تؤمن الارشاد الاخلاقي، اتجه رجال الارياف ونساؤها نحو المرشد الحيّ او الميت وتسلّموا منه، أو من حرّاس قبره، توجيهاً اخلاقياً يمكن ان يكون بعيداً عمّا في كتب القانون. وهكذا فان البكتاشيين في الاناضول العثماني وروميليا اظهروا اهتماماً قليلاً بالشريعة في ممارساتهم، واستنبطوا تعليمهم الاخلاقي من الفقه الصوفي، وبرّروه بالنسبة إلى انتسابهم الروحي إلى عليّ[٣٤].

أما في المدن، فكانت هناك فرق تتمتع بعطف البلاط والبورجوازية الخاص. ولما كان نسيج الحكومة المنظمة والمجتمع يعتمد على القانون، فإن تأثير المرشد الصوفي كان محصوراً فقط بقدر ما كان عالماً ايضاً. وكان اتباعه يحاولون ان يدخلوا نسبهم الروحي في تقليد العلم، والتوكيد على التعلم، بدلاً من معجزات معلميهم. كانوا متنبهين

لاستمرارية تقليدهم، والطريقة كانت اذن شيئاً مستقراً ودائماً، اكثر مما كان المرشد الفرد او عائلته. ولكن، وللسبب عينه، فان التزام طريقةٍ ما قد اوجد ولاءات عيّنت، إلى حدٍّ ما، من كان سيصبح مسلماً. بين مثل هذه الفرق المدنية كانت بعض الانساب القديمة والعائلات: القادرية، والمولوية، والسهروردية، والرفاعية. وكان نشوء فرق اخرى مرتبطاً بتلك العائلات الحاكمة الكبرى في اوائل الفترة الحديثة: الجازولية (فرع من الشاذلية) مع الشرفاء حكام المغرب، الشتتية مع اباطرة المغول، والخلواتية مع سلاطين بني عثمان من زمن بايزيد الثاني في نهاية القرن الخامس عشر. ولعبت البكرية، التي كانت فرعاً من الخلواتية، دوراً مشابهاً في مصر، فكان لعائلة الشيخلي مركز خاص في قيادة سكان المدن والتوسط بينهم وبين النخبة الحاكمة من المماليك[٣٥].

في الطبقات الدنيا من المجتمع البشري في المدن، كانت هناك الفرق الصوفية نفسها او سواها، ولكن المسافة التي باعدت بين اعضائها وبين المثقفين وكرسي السلطة قد غيّرت توازن العناصر فيها. وكان أقلَّ قدراً احترامُ المرشدين الذين يجترحون المعجزات، أحياءً كانوا أم أمواتاً. وكانت سيطرة « الذكر » على العواطف اقوى. وكان الإنتماء الى الطريقة عينها حافزاً جعل المنتمين يتجهون الى احتراف المهن نفسها والعيش في الاحياء عينها. بيد ان سلطة الشريعة والقضاة الذين طبقوها، او المبشرين الذين نشروها، كانت قوية داخل المدينة.

للفروقات القائمة بين الطرق الصوفية في الريف او المدينة مضامين اجتماعية وسياسية. ففي الضواحي، يمكن لقبر المرشد، او لمنزل عائلته، ان يلعب دور نقطة التقاء فيها تجتمع مختلف المناطق او التجمعات القبلية، وفيها يمكن شراء السلع او بيعها، وعقد الائتلافات، والفصل في المنازعات، وفيها يجد اللاجئون ملجأ والمسافرون يلقون الضيافة. كان المرشد بمثابة الوسيط الذي ينقل القيم الاسلامية في النقاط الحرجة من

حياة المجتمع الريفي، ويمكنه، في بعض الاحيان، ان يكون اكثر من ذلك. فقد يصبح نقطة الالتقاء التي يلتقي بها ائتلاف ريفي، وفي بعض الظروف، يمكن لسلالة حاكمة جديدة ان تظهر منها(٣٦).

كان في بعض المدن عدد كبير من المزارات الشعبية التي زوارها من اهل الريف والمدن، والتي ينجذب إليها الزائر الريفي او المهاجر. من هذه المزارات قبور الأئمة في المدن المقدسة لدى الشيعة، مثل مقام سيدنا الحسين، والسيدة زينب في القاهرة، ومولاي ادريس في فاس. وإلى ذلك، كانت هناك مزارات ريفية باستطاعتها ان تجذب إليها عامة الناس من سكان المدن. وفي بعض الاحيان، تمكن المرشدون الريفيون، وبحسب نوع الاسلام الذي يمثلون، ان يشكلوا تحدياً للطبقات الحاكمة في المدن، وللطبقة المثقفة، وللطرق الصوفية التي تشاطرهم افكارهم عن الاسلام كاطار من الشرائع صالح لأن تقام فيه حضارة مستقرة. هكذا شاركت الطرق الصوفية بالمدن في رسم خصائص نظرة سكان المدينة إلى الحكومة: الاذعان لحكام العالم الزمنيين، والمحافظة على مسافة اخلاقية معينة منهم، مع الابقاء على درجة من النفوذ عليهم لإبقائهم على طريق الشريعة. ان انتشار الطرق الصوفية، في القرن الثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر، وهي الطرق التي ركزت على اهمية الشريعة، يمكن ان ينظر إليه على انه احد مظاهر ردود الفعل ضد نظام مدني اسلامي مهدّد.

ان مثل إعادة التوكيد هذه على فكرة المثقف المدني عن الاسلام يمكن ان نجدها في كل انحاء العالم الاسلامي. لنأخذ امثلة جرت دراستها في السنوات الاخيرة: توسع الفرقة الادريسية، وفيما بعد فرقة الميرغني في السودان(٣٧)، والقادرية في موريتانيا، حيث شدد الشيخ سيديا على ضرورة الالتصاق بالطقوس الدينية وتنظيم الفرقة، بالاضافة إلى معرفة الفقه المالكي الذي تعلمه في المغرب حيث يطبق بطريقة

متشدّدة ومحافظة، من دون تنازلات الممارسة الريفية المصنوعة في المغرب عينه عبر « أدب موضوعه العمل »(٣٨).

يمكن اعطاء مثلين لهما مزيد من الأهمية. في الجزء الشرقي من العالم الاسلامي، يبدو ان طريقة النقشبندية هي الطريقة التي انتشرت بنجاح وشمولية اثناء القرن الثامن عشر وبشكلها المتجدّد (مجدّدي). لقد ظهرت اولا في آسيا الوسطى، كفرقة منفصلة لها خصائصها الطقوسية التي تقوم على الذكر الصامت، والتوكيد على اهمية جمع الايمان الداخلي إلى النشاط الخارجي الهادف إلى اقامة حكم الشريعة. ومن هناك انتشرت في عدة اتجاهات: شرقاً نحو الصين، وجنوباً نحو ايران وشمالي الهند، وإلى السلطنة العثمانية، حيث عرفت قبل نهاية القرن الخامس عشر. في ايران قضى الصفويون على الفرقة، ولكن في الهند لقيت تربة صالحة، ولبعض الوقت كان لها شيء من التأثير في بلاط اباطرة المغول، الذين استخدموها لمقاومة افكار المذهب الشيعي المنتشر من ايران إلى البلدان ذات الحضارة الفارسية. (من هنا، ربما كان توكيد نقشبندِيّي هذه الفترة على تحدّرهم من ذرّيّة ابي بكر وعليّ، وان باستطاعتهم ان يدعوا انهم، هم وليس الشيعة، كانوا الورثة الشرعيين لعليّ). في القرن السابع عشر حصل « تجديد » هذه الفرقة على يد الشيخ احمد سرهندي (١٥٦٤- ١٦٢٤). وفي رسائله إلى تلامذته وفي كتابات اخرى، اعاد التأكيد على مبادىء تعاليم الفرقة ومن بعض النواحي اجرى تعديلات عليها. وادّعى اتباعه ان له مكانة روحية خاصة، اي انه القطب الذي يدور حوله العالم على محوره، وريث الانبياء، ومالك الاتصال المباشر بالعالم اللامرئي(٣٩).

كان لتعاليم الشيخ احمد كبيرُ الأثر في الحضارة الهندية ـ الاسلامية في القرن الثامن عشر، في الفكر والأدب معاً. وقد استمرت على يَدَيْ شاه ولي الله في دلهي (١٧٠٣- ١٧٦٢) الذي كتب، عند افول

السلطة الاسلامية في الهند، ومع انتعاش الحكم الهندوسي في المقاطعات المغولية، عن اهتمامه الملح بإحياء الشريعة، فدعا إلى توحيد مدارس القانون المختلفة. ومن اجل هذا الهدف، يجب ان يدرس الحديث النبوي (مدرسة كانت تدعى دار الحديث) والاجتهاد، وان يسمح للحكام المؤهلين بممارسة الحكم المستقل. وفي الوقت نفسه اكد على فكرة انه ليس هناك طرق منفصلة، بل ان الطرق كلها تشكل جزءاً من طريقة واحدة، وبذلك كان يؤكد على وضعه الروحي الفريد(٤٠).

انتشرت فرقة النقشبندية المتجددة من الهند إلى الغرب مرّة اخرى. انتقلت إلى الحجاز بواسطة الحجّاج، وإلى العراق وسوريا بواسطة مولانا خالد (توفي ١٨٢٧)، وهوكردي ذهب ليدرس في الهند وجلب معه الافكار المعقدة نفسها: العدواة للشيعة، الادعاءات بالاتصال المباشر بالعالم غير المرئي، التوكيد على التقيد التام بالشريعة، الحاجة إلى كسب ود الحكام(٤١).

وفي شمال غربي افريقيا أدَّت التيجانية دوراً مشابهاً، وهي فرقة اسسها احمد التيجاني (٨٨/ ١٧٧٧- ١٨١٥). وفي طريقته التي اسسها بعد عودته من الدراسة في شرق العالم الاسلامي، يمكننا ان نرى ادعاءً لامتيازات خاصة تمكنه من ان يدعي امتلاك الحقيقة الكلية. كان ينظر إليه اتباعه على انه لم يكن له معلم حي، وانه توصل إلى الحقيقة بواسطة الاتصال المباشر بروح النبي. ولم يشجع اتباعه على القيام بزيارات لباقي الاولياء، احياء كانوا ام امواتاً. وهناك ايضاً توكيد على اطاعة الشريعة مما جعل طريقته مزيجاً من تلك القوى التي تمنت ان توسع سيطرة المدينة إلى الريف. وكان لفترةٍ ما، مفضلاً لدى مولاي سليمان في المغرب وقد استقرّ في فاس، ولكن طريقته لم تترسّخ هناك كما ترسّخت في الجزائر(٤٢).

كل تلك الحركات حصلت ضمن اطار الصوفية، فكراً وممارسة،

ولكن حركة اخرى خرجت في القرن الثامن عشر عن هذا الاطار، وجاء محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣- ١٧٨٣) من نجد، حيث كان المجتمع الحضري الهش، والتعليم الاسلامي في مدن الاسواق الصغيرة، مهدَّدَيْن دائماً من قبل قوى المجتمع البدوي في الشُهُب. جاءت معارضته للجهل الديني المنتشر في زمانه ومكانه من تعاليم المذهب الحنبلي في عائلته، مدعَّمة بالدراسات التي تلقاها في المدينة المنورة وأماكن اخرى، فدعا إلى ان تكون جميع التصرفات الانسانية ضمن نطاق الشريعة. الجديد في ذلك هو رفض الطريقة الصوفية التي أظهرت انها تجاوز المفكرين الحنبليين الاوائل[٤٣]. فالله ابلغ مشيئته إلى الناس عبر القرآن والنبي ﷺ فقط، لذلك يجب ان يعبد فقط بالطريقة التي أمر بها هو نفسه في القرآن، وان التخمينات حول طبيعته يجب الا تتعدّى « اللاأدرية المتعلقة » في كلام الحنبليين. النبي ﷺ افضل الرجال، قادر على ان يتشفع لدى الله، ولكنه ليس الضوء الاساسي الموجود قبل خلق العالم، وليس، هو او اي مرسل آخر، بقادر على ان يقف بين الفرد المؤمن وبين الله، وليس له، هو او اي كائن مخلوق آخر، سواء كان حياً ام ميتاً، ان يشارك الله في عبادة الناس إياه.

لقد ادى التحالف بين محمد بن عبد الوهاب والعائلة السعودية إلى توطيد دولة ترتكز على الشريعة فوق مساحة واسعة في شبه الجزيرة العربية وما وراءها، وأدّى إلى هدم قبور الاولياء، ورفض قبول حكم سلاطين بني عثمان الذين نظر اليهم الوهابيون على انهم حماة تفسير خاطىء للاسلام. من ضمن هذه التصرفات كانت وجهة نظر تتناول طبيعة المجتمع الاسلامي ووحدته: انه ليس كل اولئك الذين يسمون انفسهم مسلمين هم حقيقة مسلمون، وان صحة المعتقد والممارسة المتشددة هي اجزاء هامة في تحديد ماذا يعني ان تكون مسلماً.

الفصل الثامن

دائرة المعارف للبستاني

اظهرت النهضة انطلاقة قام بها المفكرون السوريون للأخذ عن اوروبا. اعادوا الاعتبار للكفاءات السلفية الناتجة عن تعدد اللغات التي تميّز المنطقة، وسَمَوْا بالأدب والموسوعات والتربية والصحافة ونجحوا في النقل والوساطة. وقد دخلوا، بفهمهم الجيد، ومجتمعاتُهم من ورائهم، في التاريخ العربي من الباب الواسع.

جاك بيرك، عربيات[١]

في سنة ١٨٧٥، اعلن محرر مجلة الجنان، التي تصدر في بيروت، عن عزمه على نشر دائرة معارف. كان المعلم بطرس البستاني معروفاً جداً لدى جمهور القراء العرب في سورية ومصر، ولدى الجالية الاجنبية في بيروت، كمعلم ومترجم وعالم، ولم يكن نكرة بالنسبة إلى عالم المعرفة في اوروبا. ولكن كان هناك شك في مسألة: هل بامكانه هو، أو بامكان شخص آخر، ان ينجح في هذه المهمة الصعبة، في جمع عمل على هذا النطاق الواسع ونشره. ومع ذلك، فان المجلد الاول قد انجز سنة ١٨٧٦ وظهر بعنوان « دائرة المعارف »، مع عنوان فرعي بالفرنسية « موسوعة عربية ». ولحقت به منذ تلك السنة، وحتى سنة ١٨٨٢، خمسة مجلدات. المجلد السابع نشر سنة ١٨٨٣ وهو يحمل الاعلان عن وفاة البستاني. فكان على ابنه سليم، الذي كان مساعداً له منذ البداية، ان يتابع العمل. بيد ان وفاة سليم نفسه قد اعلن عنها كذلك في المجلد الثامن الذي ظهر سنة ١٨٨٤. بعد ذلك الحين اخذ العمل

يتباطأ. اثنان من اولاد البستاني الاصغر: نسيب ونجيب مع مساعدة قريب لهما من عائلة البستاني هو سليمان البستاني اصدروا المجلد التاسع سنة ١٨٨٧. ثم بعد تأخر طويل، صدر المجلد العاشر سنة ١٨٩٨، والحادي عشر سنة ١٩٠٠، ولم ينشرا في بيروت بل في القاهرة، وقد طبعا في مطبعة مجلة « الهلال » الشهيرة. وكان المجلد الحادي عشر الأخير الذي صدر، وقد أوصل الموسوعة إلى حرف العين، وهو الحرف الثامن عشر من مجموع احرف الابجدية العربية البالغة ٢٨ حرفاً. وآخر موضوع كان حول السلطنة العثمانية، ولعل ذلك كان مناسباً، لأنه بات من الصعوبة بمكان ان يمارس النشر بحرية في عهد السلطان عبد الحميد، بالاضافة إلى مشكلات مالية ادت إلى التأخّر الطويل، إلى جانب نقل المشروع من بيروت إلى القاهرة.

اثارت الموسوعة الانتباه منذ البداية، ليس فقط في البلدان العربية وحدها، بل في بلاد العرب أيضاً، فقام المستشرق فلايشر بمراجعة المجلدات الثلاثة الأولى في مجلة « جمعية المستشرقين الالمان » سنة ١٨٨٠[٢]. وهذه الموسوعة تبقى حتى اليوم العمل الاكمل من نوعها في اللغة العربية. وانتشرت قراءتها إلى بلدان عديدة حيث كانت اللغة العربية معروفة، ولاقت مقالاتها حول التاريخ الاسلامي تقدير الايرانيين ذوي التعليم الديني التقليدي[٣].

كيف امكن نشر موسوعة من مثل هذا النوع والحجم في اوائل السبعينات من القرن التاسع عشر باللغة العربية، وفي مدينة اقليمية متوسطة الحجم في الامبراطورية العثمانية؟ لقد ظهرت الموسوعات الحديثة في انجلترا وفرنسا والمانيا منذ اوائل القرن الثامن عشر، ولكنها لم تبدأ بالظهور في بلدان اخرى قبل اواسط القرن التاسع عشر. ان « دائرة المعارف » ليست اصغر كثيراً من اول موسوعة روسية صِرف[٤]، وقد ظهر المجلد الاول منها قبل اول موسوعة تركية بثلاث عشرة سنة، وهي

عمل اصغر واكثر محدودية هو « قاموس الأعلام » لشمس الدين سامي فراشاري[٥].

يمكن أن نقدم، عن هذا السؤال، أجوبة مختلفة، كلها متداخلة فيما بينها. الاول يكمن في طبيعة بيروت اثناء تلك الفترة: احد المرافىء التي نمت مع نمو التجارة الاوروبية المنقولة بحراً إلى العالم الخارجي، مرتبطة بخدمات خط بواخر منتظم مع مرافىء في حوض البحر المتوسط وشاطيء الاطلسي، مقر القنصليات والبعثات الدينية والمدارس، وطبقة من التجار المحليين والاجانب الذين يستوردون السلع المصنوعة في اوروبا. لم يجر تبادل البضائع فحسب، بل جلبت البواخر معها الكتب والجرائد من اوروبا واميركا. والتلغراف، الذي وصل بيروت في ستينات القرن التاسع عشر، جعل اخبار العالم معروفة ضمن ساعات. كان القناصل والتجار والارساليات والمعلمون بمثابة الاقنية التي تنتقل عبرها المعرفة وانماط الحياة الجديدة.

في مراجعة فلايشر للموسوعة، يدعو بيروت « سوق سوريا »، ويستشهد بكلمات غوته: « الشرق والغرب، لم يعد من الممكن الفصل بينهما »[٦].

ومن اجل ان تتابع اعمال السوق، ولجمع الشرق مع الغرب، كان الامر يتطلب ايجاد وسطاء، فكان اللبنانيون هم المناسبين للقيام بهذه المهمّة، كما كان اليونانيون والارمن في باقي الامبراطورية العثمانية. فقد كان اعضاء الكنيسة المارونية وسائر الكنائس المسيحية، بشكل خاص، معتادين منذ فترة على التعامل مع الاوروبيين كرهبان وتجار وموظفين في القنصليات والشركات التجارية، وكان بعضهم يلم باللاتينية والايطالية عبر مدارس الارساليات ومعاهد اللاهوت في روما. لقد بدأوا الآن يتعلمون الفرنسية والانكليزية في مدارس الارسالية الجديدة، كما وجدوا مجالاً جديداً للعلم كمعلّمين ومترجمين وموظفين في القنصليات. وفي

الستينات والسبعينات من القرن التاسع عشر، اخذ حقل نشاطهم يتسع، ولم يعودوا يشرحون لغتهم الخاصة ومجتمعهم للاجانب فحسب، ولكنهم، كمعلمين وصحفيين، كانوا قد بدأوا في شرح العالم الجديد في اوروبا واميركا للاعداد المتزايدة من اولئك الذين يستطيعون قراءة العربية.

من بين هؤلاء الوسطاء، بطرس البستاني الذي كان مثالاً وقائداً[٧]. ولد في جنوبي لبنان ودرس في المدرسة المارونية في عين ورقة. وهناك درس اللاتينية والايطالية والسريانية بالاضافة إلى العربية. جاء اول لقاء له مع العالم الناطق بالانكليزية في سنة ١٨٤٠، عندما نزلت الجيوش البريطانية في بيروت كجزء من حملة عسكرية لارغام محمد علي على ترك سوريا. وبعد ذلك بوقت قصير بدأ يعمل مع الارساليات الاميركية البروتستنيية في بيروت، كمعلم في مدارسها، ومدرس خاص للغة العربية، وكمترجم ومساهم في منشوراتها. علّموه الانكليزية، واصبح بروتستنتياً. وقد ساعد، لعدة سنوات، الارساليات في ترجمتهم الجديدة للتوراة، ومن اجل ذلك درس اليونانية والعبرية. في نقطةٍ ما يبدو.انه ابتعد عن وصاية الارساليات. عَمِل ترجماناً لدى القنصلية الاميركية لفترةٍ ما. واسس « المدرسة الوطنية » الشهيرة التي كانت لجميع الطوائف، وكان همها تعليم حب الوطن ومعرفة اللغة العربية.

ثم جاءت الفترة التي انجز فيها اهم مشاريعه العلمية: معجم للعربية جديد هو « محيط المحيط » ومجلة ثقافية هي الجنان[٨]. ان صدور صحف ودوريات من هذا النوع كان ظاهرة جديدة من نوعها، تلبي حاجات الرأي العام المتعلم لمواد قراءة مفيدة ومثقفة، وقد فعل ذلك بطريقة جديدة، باعداد تصدر في فترات منتظمة للمشتركين. ودائرة المعارف التي ظهرت كذلك في اجزاء دورية كانت ترسل إلى المشتركين، وتهدف إلى اعطاء مسح منظوم للمعرفة. كانت إلى حدٍّ ما امتداداً للدورية.

اصبح البستاني، الذي يحيط به اولاده وطلابه ومساعدوه، مركزاً لما يمكن ان يسمّى اول طبقة مثقفة حديثة في العالم العربي: فريق اجتماعي متحرك مكرس لمناقشة الافكار ونشرها، ماهر في فنون التعبير الشفهي، وجاهز لطرح السؤال حول ما وجد وكان مقبولاً. التنصل من الكنيسة المارونية وقبول البروتستنتية كان يعني ان تذهب إلى آخر مدى نحو التأكيد على الحق في ان تتبع ما يملبه عليك عقلك وضميرك[٩]. وكانت فكرة الولاء للمعلمين والزملاء فكرة قوية لدى هذا الفريق. وقد قويت اكثر بذكرى بعض الاحداث، مثل الحادث الشهير في الكلية الاميركية في بيروت، عندما تحدث استاذ العلوم الطبيعية في الخطبة التي القاها في حفل التخرج سنة ١٨٨٢، داعماً ومؤيداً لنظريات دارون، فأرغم علي ترك الكلية[١٠]. بعض المعلمين، وعلى رأسهم المعلم الشهير كورنيليوس ڤان ديك، استقالوا احتجاجاً على ذلك. كانت هذه الحادثة المرة الأولى في العربية التي تظهر فيها اداة مألوفة لدى الطبقة المثقفة، وهي الرسالة الجماعية الاحتجاجية التي تقدم بها كبار الشخصيات الشامية، التي يقودها المفتي محمود حمزة، والأمير عبد القادر، والمرسلة إلى الدكتور فان ديك تأيداً له[١١]. وحادثة اخرى شبيهة كانت وفاة بطرس البستاني سنة ١٨٨٣. وبعد ذلك بستين سنة، كان احد الذين حضروا جنازته قادراً ان يتذكّر بحيوية مظاهر الحزن، ودموع فان ديك وفصاحة اديب اسحق[١٢].

ومهما امل الكتّاب الجدد في ان يكونوا مستقلين، فانهم كانوا بحاجة إلى من يرعى شؤونهم. نال قاموس البستاني حظوة لدى الحكومة العثمانية. اما بالنسبة إلى دائرة المعارف، فانه توجه إلى موظفَيْن عثمانيين رفيعين، وعداه بتقديم المساعدة، ولكنهما لم يتمكنا من تأمينها إلى حين ظهور القسم الاول منها. ثم توجه إلى الخديوي اسماعيل الذي تجاوب من غير ابطاء، معترفاً بقيمة عمل يدعم جهوده الشخصية في

ادخال مصر إلى العالم الجديد الذي اوجدته اوروبا(١٣). لقد عرض شراء الف نسخة. وجاءت فيما بعد مساعدة مالية من اعضاء من حاشيته، من ابنه توفيق ووزيره رياز(١٤). وفي مقدمة مجلدات الموسوعة اعتراف بمساعدته، ولكنها تحمل كذلك اشارات إلى السلطان مراد الخامس وخليفته عبد الحميد الثاني(١٥).

ليس هناك عمل مرجعي حيادي تماماً. يمكن للقاموس ان يكون بياناً ادبيّاً رسمياً، والموسوعة التي تدعي أنها تحتوي على كل ما هو ضروري او نافع مما يجب معرفته، يجب ان تكون لها مبادئها من الاختيار والترتيب. هذه الحاجة، والمشكلات التي اثارتها، كانت امراً معترفاً به من قبل المؤلفين الكبار في القرن الثامن عشر. مقدمة الطبعة الاولى من « الموسوعة البريطانية » ذكرت المشكلات بوضوح. ففي حين أن « طريقة نقل المعرفة بالترتيب الأبجدي، امر نافع دون شك، الا انها تحمل خطراً ينجم عن تناول العلوم بشكل مجزّأ، وفقاً لمختلف التعابير التقنيّة المشتركة لكل منها. إنها طريقة تتعارض مع فكرة العلم الاساسية، التي ترتكز على سلسلة متصلة من الاستنتاجات المستنبطة من المباديء البديهية او المكتشفة سابقاً ». هذه المباديء بحاجة إلى ان تعرض امام القاريء في سلسلة واحدة غير منقطعة. والسلسلة يجب ان تكون تامّة: « يجب ان تعرض العلوم كاملة، او ان عرضها لن يكون له سوى هدف محدود »(١٦).

أحس مؤلفو الموسوعات حاجةً إلى اعطاء نظرة عامة لنظام العلوم في علاقات بعضها ببعض. فكانت المقدمات المفصلة لاعمالهم من بين الاجزاء الاكثر قيمة. هذا ما جاء في « مقالات تمهيدية » لديدرو في « الموسوعة الفرنسية » العظيمة، حيث نظام العلوم يرتكز على نظرية المعرفة، والتمييز بين وظائف الذاكرة، والعقل والمخيلة(١٧). وكذلك بعد ذلك بخمسين سنة في كتاب كولوردج « رسالة حول الطريقة »، حيث

نجد محاولة لعرض العلاقات بين العلوم من طريق اظهار كيفية نشوئها عن عمل الذاكرة التي تفرض نظامها الخاص على ما هو قابل للمعرفة[١٨].

في ضوء مثل هذه المشاريع، حاولت اغلب الموسوعات ان تحافظ على التوازن بين المقالات العامة الطويلة التي تتناول مسحاً لحقل واحد من العلوم، والمقالات الاقصر التي تتناول موضوعات محددة. يمكن للصعوبات ان تنشأ مع ذلك: بعض انواع الموضوعات التي لا يمكن ان ننسبها بسهولة إلى مباديء عامة يمكن ان تستثنى. إننا، في الطبعة الأولى من « الموسوعة الفرنسية »، نلاحظ أن المعلومات عن التاريخ والسيرة تكون عامة في موضوعات جغرافية يمكن ان تعود إلى مباديء عامة. ولا يوجد باب مستقل عن شكسبير، لكن ضمن مقال عن ستراتفورد، البلدة التي ولد فيها[١٩].

ان مقدمة « دائرة المعارف » لا تحتوي على صورة مفصلة عن العلوم، ولكنها تقدم بعض التلميحات عن مقاصدها. تبدأ بما يمكن ان يبدو اليوم اشياء مألوفة، ولكنها كانت في زمنها افكاراً طليعية للتغيّر الاجتماعي والحضاري: ان حاجات الشعوب تتغيّر من زمن إلى آخر. ولا يستطيع شعب من الشعوب ان يواجه متطلبات العصر الجديد دون معرفة تشكل اسس التطور الاقتصادي والاجتماعي والصالح الفكري والاخلاقي. ان « اهل اللغة العربية » بكونهم جيراناً للبدان المتحضرة، باتوا واعين لحاجتهم إلى المعرفة. ان على الموسوعة ان تلبي هذه الحاجات، وان تفعل ذلك بطريقة بعيدة عن التحزب، وتكون مقبولة للمجموعات الدينية كافة[٢٠]. وتحتوي المقدمة ايضاً على شرح « لطريقة ايصال المعرفة بترتيب ابْجدي ». لقد كان هذا غير مألوف بالنسبة إلى قراء العربية كما اصبح عليه الحال في اوروبا. ان خلاصات المعارف في القرون الوسطى، مثل كتاب ابن قتيبة، كانت مرتبة وفقاً للموضوعات،

واصبحت المعاجم بعد فترة ترتب وفقاً للاحرف الاولى، ليس لجميع الكلمات بل لجذورها. معاجم السِّيَر مثل معجم ياقوت كانت ترتب وفقاً للاحرف الاولى للاسماء. وكانت هذه النماذج الاقرب للبستاني لكي يحتذيها. كان قصده الأول، في الحقيقة، ان يجمع قاموساً للسِّيَر او الأعلام.

ما هي المعرفة التي كانت « الشعوب الناطقة بالعربية »، تحتاج إلى اكتسابها؟ ان التركيز الرئيسي لدائرة المعارف كان على ثلاثة انواع من المواضيع: العلم الحديث والتكنولوجيا، تاريخ اوروبا، التاريخ والأدب العربي. ان المقالات التي تتناول النوعين الاولين هي في معظمها مترجمة، او مختصرة، او مقتبسة من المقالات المكتوبة بالانكليزية او الفرنسية. هذا امر لا يمكن تجنبه في عمل وُضِع بسرعة، وكتب، في القسم الاكبر منه، من قِبَل خمسة اعضاء من عائلة البستاني، مع اننا نجد مقالة من حين إلى آخر منسوبة إلى مؤلف آخر. (ان الرسوم التوضيحية التي تظهر في ختام كل مجلد، من المجلد الرابع وما بعد، كانت كذلك مؤمنة من الخارج، من قبل شركة ابلاتون الاميركية(٢١)، على الرغم من ان الرسوم البيانية لنصوص المجلدات الثلاثة الأولى كان قد وضعها فنان محلّي هو ميخائيل فرح). وكما اظهر فلايشر في مراجعته، فان اختيار الموضوعات للتراجم في بعض الاحيان اختيار غريب، كما ان الجامعين في هذا الحقل قد تخطوا حدود معرفتهم(٢٢). إن تلك المقالات، سواء أكانت مبتكرة أم غير مبتكرة، فإنها كتبت بنثر واضح وبسيط حتى لو لم يكن جميلاً. تلك كانت اللغة التي استعملها البستاني وفريقه لكي يعبّروا عن افكار العالم الحديث ومعرفته بطريقة يفهمها جميع القادرين على القراءة(٢٣).

حتى في هذه الاجزاء من « دائرة المعارف »، ثمة مفاجآت. أَنْ يكون التلغراف قد وُصف فهو مجرد امر متوقع، لأنه قد اصبح مألوفاً.

ولكنه ربما كان من المستغرب أن نجد ان التلفون موصوف في المجلد السادس، الصادر سنة ١٨٨٢، في حين أن براءة اختراع «بل» الاول كانت قد صدرت فقط في سنة ١٨٧٦، وجاء اول تبادل تلفوني تجاري في الولايات المتحدة سنة ١٨٧٩[٢٤].

ان المقالات العديدة المكرسة للتاريخ اليوناني، والادب والميتولوجيا، تبدو ايضاً انها تُظهر قراراً واضحاً حول ما كان يهم معرفته. هذا لا يبدو انه غير طبيعي، في ضوء العلاقات الوثيقة بين التقاليد العلمية اليونانية والعربية، ولكن المقالات تتخطى مدى المعرفة المتوافرة للكتّاب العرب لعصر مبكّر. تاميستوكليس، ثوثيديدس، ثيودوسيوس، ثيوفراستوس وثيوكريتوس تلا واحدهم الآخر في تتابع سريع: فقط واحد من الستة كان معروفاً لدى المسلمين من القرون الوسطى[٢٥]. وهوميروس، الذي حظي بمقال وصورة[٢٦]، لم يكن قد ترجم قط إلى العربية، ولكن احد المحررين، سليمان البستاني، كان سيبدأ في ترجمة « الالياذة » بعد بضع سنوات[٢٧]؛ وقد شُقت طريق ادت، بعد بضعة اجيال، إلى استخدام المألوف للاساطير اليونانية كرموز في الشعر العربي[٢٨].

ربما كانت مقالات العلم والتكنولوجيا هي التي يتطلبها اغلب القراء اكثر مما يتطلبون سواها. في مقدمتي المجلدين الثالث والرابع كان على المحررين الاعتذار من حقيقة ان ترتيب حروف الابجدية في العربية حتّم تخصيص اغلب المجلدين الاولين للاسماء العربية التي تبدأ بـ « ابن » « وابو »[٢٩]، في حين أن الابواب التي تتناول الموضوعات العربية والاسلامية تكون اكبر اهمية في نظر القارىء العصري. لذلك لم يكن متوقعاً ما حوته دائرة المعارف في هذا المجال. إن الدائرة، في ارتكازها مثلاً، وإلى حد بعيد، على المصادر العربية، بما في ذلك المخطوطات غير المنشورة، إنما تعبر عن احكام وافضليات لم تعكس بالضرورة العلم الاوروبي في ذلك العصر. والمقالات التي تتناول الشعراء العرب، المزينة

بالكثير من الاقتباسات، كان توقعها فقط من كتّاب ينتمون إلى وسط كان تراث الشعر العربي فيه يجري اكتشافه وتقيمه من جديد. غير ان مقالات التاريخ والفكر الاسلامي كانت الأمر الذي اثار الدهشة والاهتمام. هناك، مثلاً، خمس صفحات حول أبي بكر[٣٠]. ان الاهتمام بابن خلدون، المعبر عنه في اكثر من مقالة، بات يعدّ أمراً عاماً بالنسبة إلى الكتاب الاوروبيين والعرب والاتراك في ذلك العصر، ولكن مقالات اخرى تُظْهر حكماً لم يكن العلماء الاوروبيون بالضرورة يشاركون فيه في ذلك الوقت. المقالة الموضوعة عن الحلاّج[٣١] اشمل وأوفى مما يستطيع مؤلّف اوروبي من نوعه ان يقدمه قبل ابحاث ماسينيون. حتى في سنة ١٩١٣، خصّته الموسوعة الاسلامية بصفحة واحدة فقط، على الرغم من ان عمل ماسينيون كان معروفاً وهو نفسه طُلب منه ان يكتبه[٣٢].

المقالتان المكتوبتان عن حمزة والحاكم بأمر اللّه مقالتان طويلتان[٣٣]، وسبب ذلك يجب ان يكمن في الاهتمام الخاص الذي للكاتب او القاريء اللبناني باصول الديانة الدرزية. مقالات اخرى تتناول التاريخ المحلي هي كذلك مستفيضة: تلك التي حول المدن (بيروت، دمشق، حلب، بغداد)، وتلك التي عن العائلات المحلية التي تكمل تقليد كتابة التاريخ اللبناني، الذي اسهم فيه البستاني عندما ساعد في نشر كتاب طنوس الشدياق « اخبار الاعيان في جبل لبنان »[٣٤].

ربما كانت المقالات الاكثر اهمية بالنسبة للمؤرخ هي التي تعالج بعض الافكار العامة. فهي تعرض ميزة خاصة للكتابة العربية في ذلك العصر، ومحاولة إيجاد صلة بين الافكار الوافدة من الغرب العصري وتلك المألوفة للتقليد العربي المسلم. مقالة التأريخ تبدأ بالاغريق، منذ هيرودوتس وما بعد، فترسم تطور التاريخ الاوروبي، ومن ثم تتابع استعراض افكار ابن خلدون حول « من التاريخ »[٣٥]. المقالة الموضوعة

عن الحق تبدأ بتعريفات مأخوذة من التفتزاني والجرجاني، ومن ثم تعرض آراء الفلاسفة المعاصرين[٣٦]. بعض المقالات في المجلدات الأولى تعكس الحرية المقارنة وتفاؤل العصر بالدستور العثماني. المقالة الموضوعة عن الحكومة الصادرة سنة ١٨٨٣، تذكر انواع انظمة الحكم المختلفة كما يحددها ارسطو (كتاب في علم « السياسة » لم يشكل جزءاً من التقليد الاسلامي الكلاسيكي). فيشدد المثال على ان الممالك القديمة لم تكن لها الحرية والمساواة التي توجد في الدول الحديثة المتحضرة، حيث ترتكز الحكومة على دستور (قانون اساسي) ومجلس نوّاب[٣٧].

المقالة الموضوعة عن اوروبا تدعوها « اصغر القارات ما عدا واحدة، ولكن الاكثر اهمية في تاريخ الحضارة »[٣٨]. هذا بمثابة اعلان ايمان للموسوعة. هي محاولة لادخال كامل الحضارة الاوروبية إلى اللغة العربية. وبقيامها بذلك تدخل « شعب اللغة العربية » وحضارته الموروثة في العالم الجديد الذي خلقته اوروبا الحديثة. التاريخ العربي والاسلامي يصبح جزءاً من التاريخ العالمي، ولا يكون جزءاً ذا امتياز، ولكنْ جزءاً يفكر فيه ويكتب عنه بالطريقة عينها، كما يكتب عن أي شيء آخر، ويحكم عليه بالمقاييس، مقاييس الحرية والتمدن[٣٩].

وهكذا فان الموسوعة ترمز إلى انفتاح اللغة العربية على العالم الحديث، وانفتاح حضارة العالم الحديث للموضوعات العربية والاسلامية. وهي ايضاً انفتاح بمعنى ثالث بالنسبة للبستانيين اظهر ان العربية تخص بالتساوي جميع الذين يستخدمونها، وهكذا يفعل ما يعبّر عنه بواسطتها. إن المسيحيين الذين يتكلمون بالعربية، ربما كانوا، للمرة الأولى، يكتبون عن المواضيع الاسلامية، بالنبرة عينها، والصوت نفسه. إن « دائرة المعارف » تمثل مرحلة في العملية التي حاولوا بواسطتها ان يظهروا انهم جزء من التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، وانهم داخلون في التاريخ العربي من بابه الواسع[٤٠].

الفصل التاسع

سليمان البستاني والالياذة

في الدراسة الشهيرة التي وضعها المستشرق « غيب » عن الادب العربي المعاصر، والتي نشرت سنة ١٩٢٨، يلاحظ ان الازدهار الاجتماعي والأدبي في لبنان، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، « لا تزال تنتظر مؤرخاً »[١]. في نصف القرن تقريباً، الذي مرّ على مقولته هذه، قام من يسدّ الثغرة. كما أن أصول حركة التقدم والتاريخ ظلت دون جواب واحد. فما أثار الجدل هو: هل انبثقت اسرته من قوى داخل المجتمع اللبناني والسوري، أم انها كانت نتيجة لعمل المدارس التي اسستها الارساليات الغربية، خاصة اليسوعيون الفرنسيون والبروتستانت الاميركيون. يركز جورج انطونيوس في كتابه « اليقظة العربية » على دور الاميركيين: « ان الفورة الفكرية، التي وسمت النشاطات الاولى للنهضة العربية، مدينة، في اغلبيتها، لجهودهم »[٢]. ان ا. ل. طيباوي يعتقد ان في مثل هذا القول مبالغة « لأن تأثير الارساليات على الحركة الثقافية كان اكثر محدودية مما قاله انطونيوس. « وبقدر ما تحققت هذه الحركة، فانها كانت نتيجة للنشاطات الموجهة إلى اهداف اخرى »[٣]. كانت حججه مفحمة وصحيحة إلى حدٍّ ما. ولكن يجب ان لا نتجاهل التأثير الذي كان لفريق صغير من الرجال الجديين وذوي التعليم الجيد في مجتمع مدينة تنمو بسرعة ومنفتحة على العالم الخارجي، كمجتمع بيروت أواخر القرن التاسع عشر. هذا التأثير لم يكن محصوراً في خريجي المدارس الاميركية ولكنه يجاوزها إلى

العديد من الذين عملوا او كان لهم احتكاك بالمدارس والقنصليات وبيوت التجارة في بيروت.

من المتفق عليه ان بطرس البستاني (١٨١٩- ١٨٨٣)، المعلم والصحافي والموسوعي، كان شخصية مركزية في النهضة اللبنانية، كتب عنه الكثير، وعن استحقاق. وفي ما كتب عنه، نجد عادة اشارة ما إلى اعضاء عائلته الذين تأثروا به وعملوا معه. احدهم يستحق اكثر من اشارة عابرة. في سنة ١٩٢٨، كان بامكان « غيب » ان يقول عن سليمان البستاني: انه « الممثل البارز للمجتمع السوري المسيحي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، مع كل نشاطاته المتعددة الجوانب والتي لا تهدأ »[٤]. إن جذور عائلة البستاني المسيحية المارونية تعود إلى منطقة بشري في شمال لبنان. ويقال ان بعض افرادها جاؤوا إلى بلدة دير القمر الصغيرة بمنطقة الشوف، في القرن السادس عشر. ومن هناك انتشروا إلى سائر المدن والقرى في النصف الجنوبي من لبنان[٥]. ولد سليمان البستاني في قرية بْخِشْتين ـ الشوف سنة ١٨٥٦، واحداً من اربعة اشقاء كلهم تركوا اثرهم في حياة لبنان والاغتراب اللبناني. تلقى مبادىء اللغة العربية على يد عمه عبد الله، الذي كان مطران الموارنة على صور وصيدا. ثم، عندما بلغ السابعة من عمره، أُرسل إلى المدرسة الوطنية التي كان قد اسسها حديثاً نسيبه بطرس (البستاني) في بيروت[٦]. مكث هناك ثماني سنوات، من سنة ١٨٦٣ حتى سنة ١٨٧١ . وكانت هذه الفترة فترة حاسمة في تكوين أفكاره. كانت مواد التدريس في هذه المدرسة تشمل الانكليزية والفرنسية بالاضافة إلى العربية والتركية. فتعلمها ثم سجل في فترة لاحقه تأثره بالشعر الانكليزي الذي تعلمه، وبرز تأثره بنوع من الشعر نادراً ما يكون مألوفاً للقرّاء العرب، هو الشعر القصصي والملحمي. وحفظ غيباً قسماً من « الفردوس المفقود » لملتون « وسيدة البحيرة » لسكوت[٧]. ويجب ان

يكون قد تأثر ايضاً بالافكار السياسية والاجتماعية لبطرس (البستاني): فكرة المجتمع السوري الذي عاش فيه المسملون والمسيحيون بوفاق ضمن امبراطورية عثمانية عرفت الإصلاح، وفكرة الحضارة العربية المنفتحة على العالم الجديد. إن اصداء مثل هذه الأفكار كانت تظهر في كتاباته الخاصة بعد جيل من ذلك الحين.

بعد تركه المدرسة عمل لبضع سنوات في بيروت، معلماً، وكاتباً في مختلف الدوريات التي اسسها بطرس (البستاني)، وعمل ترجماناً في قنصلية الولايات المتحدة. وفي سنة ١٨٧٦ ذهب إلى العراق، إلى البصرة اولاً، ثم إلى بغداد. عمل لبعض الوقت في شركة تجارية متخصصة في تصدير التمر. ويبدو ايضاً انه قد تولّى مناصب في الحكومة العثمانية المحليّة. ومن المحتمل ان يكون قد اصبح مدركاً للإصلاحات في الادارة والاقتصاد التي ادخلها مدحت باشا في المقاطعة، حين كان حاكماً قبل ذلك ببضع سنوات. هذا ايضاً كان تأثيراً كتب له ان يدوم، وان ينعكس في كتاباته الاخيرة. في هذه الفترة، تزوج ابنة احد الكلدان الكاثوليك المحليين. ولكن، وفقاً للذين كتبوا سيرة حياته، لم يكن هذا الزواج ناجحاً[٨]. ربما كان عمله في تجارة التمر، ممزوجاً ببعض الفضول العقليّ، قد قاده، في تلك الايام، للقيام ببعض الرحلات غير المألوفة لرجل في زمانه ومكانه، إلى شبه الجزيرة العربية. يقال انه زار نجد وحضرموت واليمن، ونشر ملاحظاته حول حياة البدو في الجزيرة العربية فيما بعد، في سلسلة مقالات في مجلة المقتطف سنة ١٨٨٧- ١٨٨٨[٩]. ويظهر وصفه للمجتمع البدوي فضولاً غير مألوف لدى رجال المدن والقرى الجبلية في ساحل البحر المتوسط، وربما أمكن تفسيره بالاهتمام بالشعر العربي الكلاسيكي الذي كان نموذجياً بالنسبة إلى « النهضة ».

سنة ١٨٨٥، عاد إلى بيروت، ليساعد في كتابة اول موسوعة عربية

وتحريرها، وهي « دائرة المعارف »، التي بدأها بطرس البستاني واستمر ابنه سليم في اصدارها بعد وفاته سنة ١٨٨٣، وبعد وفاة سليم سنة ١٨٨٤، تولى اصدارها اثنان من ابنائه هما: نسيب ونجيب، بمساعدة سليمان[١٠]. ثم تبع ذلك بعض سنوات التجول في الهند وايران والعراق مرّة اخرى ـ ومن ثم سبع سنوات (١٨٩١- ١٨٩٨) قضى معظمها في اسطنبول. في اثناء هذه الفترة عين مفوضاً عثمانياً في المعرض الكولومبي العالمي، الذي اقيم في شيكاغو سنة ١٨٩٣.

يبدو أن السنوات العشر الممتدة من ١٨٩٨ إلى ١٩٠٨ قد قضى معظمها في القاهرة. معلومات قليلة متوافرة حول عمله وحياته اثناء هذه الفترة. بيد ان انهماكه قد ظهر سنة ١٩٠٤، عندما نشرت مطبعة الهلال، التي اسسها في القاهرة اديب لبناني آخر هو جرجي زيدان، ترجمته للالياذة، ثمرة العديد من سنوات العمل، والذي بدأها كما يقول لنا سنة ١٨٨٧، وتابع العمل فيها في زحمة السفر والعمل، « في الجبال، على ظهر السفن، وفي قاطرات سكة الحديد »[١١]. كانت هذه اول ترجمة للالياذة، وأول ترجمة إلى العربية لأي شعر اغريقي قديم. ان التقليد الكلاسيكي الاخير الذي ورثه العرب لم يعد فيه ادب اليونان مألوفاً كما كان من قبل. ان اعمال الفلسفة اليونانية التي ترجمت اثناء الدولة العباسية حملت اشارات عرضية إلى هوميروس وسائر الشعراء، وبالتالي فان اسماءهم كانت معروفة. ولكن قولاً للجاحظ يعبّر عمّا كان عليه الموقف العام من ترجمة الشعر، التي هي أمر غير ضروري ومستحيلة: « وفضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب. والشعر لا يُستطاع أن يُترجم ولا يجوز عليه النقل. ومتى حُوِّل، تَقَطَّع نَظْمُه، وبَطُلَ وزْنُه، وذهبَ حُسْنُه، وسقَطَ موضع التعجُّب منه »[١٢].

احد مميزات عصر النهضة الاساسية كان اتساع الوعي. ففي سنة

١٨٥٩ بيّن بطرس البستاني، في محاضرة عن الأدب العربي، أن قوة التقليد الشعري العربي واستقلاليّته قد منعاه من ان يقتبس اي شيء من هوميروس، أو ڤرجيل، او سائر الشعراء القدامى. فاللغة العربية يمكن ان ترتفع من واقعها المنخفض، اذا توافرت، من بين اشياء اخرى، ترجمات من اللغات الاجنبية[١٣]. يتضمن المجلد الرابع من موسوعته، الصادر في ١٨٨٠، مقالة مستفيضة وموثوقة عن هوميروس، من المفترض ان تكون مأخوذة عن مراجع اميركية او اوروبية، تقدم ترجمة مقبولة بشكل عام عن حياة هوميروس، وتلخص قصة « الالياذة والاوديسة »، وتُظهر معرفة للمناقشات حول التأليف وطريقة التركيب والنقل والموثوقية التاريخية التي كانت سائدة في الثقافة الكلاسيكية لاوروبا الحديثة[١٤]. قد يكون هذا المقال هو الذي ولّد لدى سليمان (البستاني)، الرغبة في الشعر القصصي التي نشأت عنده من قراءته المبكرة لـ « الفردوس الضائع »، ووجهته إلى احياء اللغة العربية وحضارتها التي اكتسبها في مدرسة بطرس البستاني.

الترجمة هي كتاب من نوع لم يظهر مثله قط في العربية من قبل: مجلد جميل ذو اخراج جيد من ١٢٦٠ صفحة، مع مقدمة، وتعليق رشيق، وفهارس ورسوم توضيحية في النص. ربما كانت المقدمة، التي تقع في ٢٠٠ صفحة، هي القسم الذي سيكون له الفائدة الكبرى لدى القارىء الحديث. هدفها تقديم هوميروس والالياذة للقراء الذين نادراً ما سمعوا بهما. إن الترجمة التقليدية لحياة الشاعر جاءت بشكل ربما كان غير مقبول لدى اغلب الدارسين المتخصصين بهوميروس في اواخر القرن التاسع عشر. في الجزء الأكبر يتبع البستاني السيرة المنسوبة إلى هيرودوتس، فيعرب عن بعض الشك فيها، ولكنه يعتقد بانها اجدر بالاعتماد عليها من الترجمات الاخيرة. وعلى كل، فالظاهر أن اطلاعه كان اطلاعاً واسعاً على الدراسات الهوميرية التي ظهرت في هذا القرن،

و « المسألة الهوميرية » كلما طرحها العلماء منذ زمن « المقدمة النقدية » التي وضعها ف. ا. وولف (١٧٥٩- ١٨٢٤). تتساءل هذه الدراسات: هل القصيدة من عمل رجل فرد يدعى هوميروس؟ هل كتبها هو، ام انها أُلّفت، وحفظت غيباً ونقلت شفهيّاً؟ إلى اي مدى يمكن اعتبار أنَّ قصتها تحفظ احداثاً تاريخية حقيقية؟ ان استجابة البستاني لمثل هذه الاسئلة، على وجه العموم، استجابة متخفظة. هو يعتقد بان الالياذة من عمل شاعر فرد، فان الوحدة بين اجزائها المختلفة، والتماسك في وصف الشخصيات الاساسية، هما، في نظره، برهان على ذلك، وهو لا يجد عقبة في النظرية التي تقول بانها كانت تلقى القاء، ويضرب امثلة من رحلاته العربية عن شعراء القبائل الذين يحفظون غيباً قصائد طويلة. (من الطبيعي انه كان يكتب، قبل ان يلقي عمل ملمان باري والبرت لورد ضوءاً جديداً على الاساليب التي كانت تؤلف بها القصائد السردية الشفهية وتنقل)[١٥]. وهو لا يعتقد بانه من الضروري قبول فكرة ان القصة حقيقة تاريخياً[١٦].

من الاشياء الاكثر فائدة وديمومة مناقشة البستاني لمشكلات ترجمة القصيدة. يبدأ بطرح السؤال: لماذا لم تترجم قبلاً. كان هوميروس معروفاً بالاسم عند الكتاب العرب في الفترة الكلاسيكية، وهو يشير إلى أنّ ابن أبي اصيبعة والبيروني وابن خلدون، قد ألموا ببعض الشعراء الاغريق عن طريق افلاطون وارسطو. فاذا لم يترجم هوميروس، فان البستاني يرى ان هناك ثلاثة انواع من الاسباب. إن الذين ترجموا كتب الفلسفة والعلوم اليونانية في العصر العباسي كانوا، في القسم الاكبر، من غير العرب، ولم يكونوا يعرفون العربية معرفة جيدة لكي يترجموا الشعر، والشعراء العرب لم يكونوا يعرفون اليونانية. والدافع والرعاية كانا غير متوافرين. ان الخلفاء العباسيين، الذين رعوا المترجمين، ارادوا ترجمة كتب الطب والفلسفة، وليس كتب الأدب. ان اغلب العائلات الحاكمة المتأخرة لم

تكن من الرعاة للعلم والحضارة. وأمرٌ آخر له أهميته كان سبباً من نوع آخر: غرابة عالم هوميروس، وخاصة وصف هوميروس لحياة الآلهة. وإذا كان هذا قد طرح مشكلة للمسيحيين، فإنه طرح مشكلة أكبر للمسلمين: ان تعدد الآلهة الهوميرية، وطرق سلوكيتها، لا تتوافق أبداً مع معتقدات ايمانهم[١٧].

الزمن تغيّر، والبستاني كان يعتقد بأن هناك حاجة باتت ملحّة الآن لنقل هوميروس إلى القارىء العربي. كان هوميروس شاعراً عظيماً جداً، وكان له تأثير عميق على الشعر الاوروبي كله. لقد نقب في شعر الشعراء بحرية وبطريقة مكشوفة. ويقدم البستاني نماذج من فرجيل، وتاسّو، وملتون وڤولتير (كلهم مقتبسون بلغاتهم الاصلية)[١٨]. ففي ترجمة هذه النماذج مساعدة على احياء اللغة العربية وتوسعها، من اجل ان نجعلها ملائمة لجميع حاجات الحياة العصرية، وهو احد اهداف النهضة الرئيسة.

من اجل هذا السبب قرر سليمان البستاني ترجمة الالياذة. ويخبرنا بانه بدأ ترجمتها عن الانكليزية، والفرنسية، ولكنه سريعاً ما وقف أمام تناقضات الترجمات المختلفة. كان عليه ان يعود إلى الاصل. معلمه الأول لليونانية القديمة كان راهباً يسوعياً فرنسياً في القاهرة. وفيما بعد، عندما عاش في اسطنبول، حصل على مساعدة اليونانيين الساكنين هناك[١٩]. الحصول على معرفة وافية باليونانية كان اولى المشكلات التي واجهته. المشكلات الاساسية كانت تلك التي تطرح نفسها بسبب الفروقات بين التقاليد الشعرية العربية والاوروبية. لا نجد ملحمة او قصائد قصصية طويلة في الشعر العربي الكلاسيكي (على الرغم من انها وجدت في تقليد اللغة العاميّة)، وتقاليد الأدب العربي جعلت كتابة شعر قصصي امراً صعباً. النسق كان القصيدة او الشعر الغنائي، المنظوم على وزن واحد وقافية واحدة من بداية القصيدة حتى نهايتها.

الشعر المنثور لم يكن معروفاً. كان بناء القصيدة يجري بوضع ابيات او مقاطع شعرية كل منها مؤلف من بيتين، بعضها يوضع إلى جانب بعض بطريقة بارعة. كل بيت يحاول ان يشكل وحدة منفصلة في معناه، والقصيدة، ككل، يمكن ان تتضمن وحدة تركيبية، ولكن كان من الصعب ان تحمل سرداً من بيت إلى آخر[٢٠]. ان الحل الذي اوجده البستاني لهذه المشكلة لم يكن بلا براعة. لقد قسّم الالياذة إلى وحدات اقصر، تكون حدثاً أو خطاباً، وحافظ على وحدة الوزن والقافية ضمن كل وحدة، واختار لكل منها الوزن والشكل الذي يبدو انه يلائمها.

وكذلك فان غرابة العالم الهوميري قد خلق صعوبات لقراء العربية. ان اسماء ابطال هوميروس بدت غريبة بالعربية. لم يوفق البستاني دائماً في ابتكار اشكال لا تبدو متنافرة كثيراً. ان العالم الطبيعي لابطال هوميروس، وعالم آلهته على الأخص، كان عالَمَاً غريباً. كيف ينقل إلى القارىء أن الالهة تأكل وتشرب؟ وكيف يمكن ترجمة « الرحيق الالهي » و « طعام الالهة »؟ العادات والتقاليد والمثل الاخلاقية لا يمكن ادراكها بسهولة. ومن اجل هذا السبب، لا يمكن للترجمة ان تنشر بنفسها. التعليق الذي ينتقل من صفحة إلى اخرى، يفضي إلى التطابق مع صور هوميروس، واوصاف التعليق مستمدة من الشعر العربي. يقول البستاني انه قرأ آثار ٢٠٠ شاعر من اجل هذا الهدف. المقدمة لم تكن اقل ضرورة. قسم منها يشتمل على تاريخ للشعر العربي ووصف له في مراحله المختلفة. الخلاصة تشير إلى انه اذا كان لشعر هوميروس ان يُفهم، فيجب ان ينظر إليه على انه المرادف اليوناني لشعر الجاهليّة. ان العالم الذي يصفه هوميروس كان مشابهاً لما كان سائداً في الجزيرة العربية قبل مجيء الاسلام.[٢١].

كانت هناك سلسلة من المشكلات تواجه كل من يتصدّى لترجمة الشعر. هل يجب ان تكون الترجمة حرفيّة، ام يجب ان تحاول اعادة

خلق القصيدة بلغة اخرى وبتقليد شعري مختلف؟ فكّر البستاني بهذا وتوصل إلى استنتاجات واضحة: ينبغي لترجمته الاّ تحذف شيئاً او تضيف شيئاً (على الرغم من انه حذف بعض النعوت المكرّرة)؛ ويجب ان تنقل القصيدة إلى لغة عربية صحيحة، بحيث انه « عندما يقرأها القاريء، يقرأ لغة عربية وليس لغة أجنبية »[٢٢].

كان لهذه الطريقة محاذيرها. والذين كتبوا عن الياذة البستاني يعتقدون بانه لم يتجنبها تجنُّباً كليّاً. تقول سلمى الجيوسي في كتابها « الهام حول الشعر العربي الحديث » بان البستاني « كان واقعاً بشكل لافت في تأثير الروح الشعرية العربية »، وبالتالي كان غير قادر على امتصاص الروح الاصلية والتعبير عنها[٢٣]. ويتوصل اندرس حموري في تحليل دقيق ومتجانس لترجمة الكتاب السادس إلى استنتاج مشابه. يقول لنا إن الترجمة هي: « مرآة للتقليد العربي منفتحة على الأعمال الأجنبية، ومع انها لم تتخل بعد عن تقاليدها الخاصة... فان البستاني قد استخدم اللغة المتلقّاة في اماكن تحدث فيها خللاً في بعض مظاهر السرد الهوميري... خذل هوميروس من حيث الدقة والايجاز، فلم يتمكن من التواصل مع الطاقة التي تصدر عن التزمت او التزاوج الدقيق مع الحالة العاطفة... هي نموذج لعدم الاستعداد: ليس عدم استعداد لغوي او فيلولوجي، حيث يمكن للفرض المدرسي ان يُكتب وللعلماء ان يُستشاروا، ولكن من نوع اكثر اصولية لا نستطيع ان نلومه عليه ولا يستطيع ان يعالجه »[٢٤].

ربما لم يكن هذا مختلفاً كثيراً عما قاله بانتلي لبوب: « انها قصيدة جميلة، يا سيد بوب، ولكن يجب ان لا تدعوها هوميروس »[٢٥]. كان بوب شاعراً كبيراً، ولم يقل احد ذلك عن البستاني، ولكنه يمكن ان يكون قد جادل في انه كان يحاول ان يفعل ما فعله بوب: كان هدفه، مثل بوب، « اختراع لغة قادرة على ان توفق بفعالية بين العوالم

المتباينة »[٢٦]. هذا القول هو الآخر عن وضع سيرة بوب، الذي يذهب إلى حد الاقتراح ان « كل فترة تاريخية... تعيد صياغة الشعر العظيم الذي نظم في الماضي جزئياً بواسطة مفاهيمها الخاصة لتلك العظمة، ولذلك الماضي؛ وبواسطة آرائها الخاصة حول ما الذي يكون الشعر وفن الترجمة »[٢٧]. باستطاعة البستاني على الأقل ان يدعّي انه قدم لقارئيه هوميروس الذي يفهمونه ويقدرونه، شاعراً كتب بلغة يعتبرونها ملائمة لموضوع عظيم. « رُبَّ قارىء في عصرنا يمكنه ان يجد اللغة متكلفة ومصطنعة » ولكنه مع ذلك يعطي البستاني حقه، كما فعلت سلمى الجيوسي ـ لأنه قام بهذا العمل « منفتحاً » على الأعمال الاجنبية الذي «مكّن الشعراء العرب المعاصرين من اخذ الصور والرموز من الخرافات والاساطير من كل العالم »[٢٨].

قوبل نشر الياذة البستاني بكثير من المديح. اقيم حفل غداء على شرفه في فندق شيپهرد في القاهرة في حزيران / يوليو ١٩٠٤. ويبدو انها كانت مناسبة فريدة، جمعت كبار الكتّاب في ذلك الحين، من مصريين ولبنانيين قاطنين في مصر. لقد جمعت الشعراء: احمد شوقي، وحافظ ابراهيم وخليل مطران، والعالم ابراهيم اليازجي، والصحفيين فارس نمر ويعقوب صروف، وجرجي زيدان وجبرائيل تقلا، ورئيسي وزراء لاحقين، سعد زغلول وعبد الخالق ثروت. أما محمد عبده، فلم يتمكن من الحضور، ولكنه بعث رسالة. ليس من الصعب فهم الدعم الذي حظي به لأنه فتح افكار القراء العرب على الحضارة الاوروبية. وما كان مثيراً للدهشة ان رشيد رضا، محرر مجلة « المنار » والحارس الامين للقيم الموروثة في الديانة الاسلامية، كان حاضراً والقى خطاباً، كما ذكروا[٢٩]. وظهرت مقالات مطوّلة في كبريات الدوريات العربية كالمقتطف في القاهرة والمشرق في بيروت[٣٠]. وعبّر بعض المستشرقين الاوروبيين عن تقديرهم. وفي مراجعة طويلة وبليغة بيّن المستشرق

البريطاني د. س. مرغوليوث، استاذ العربية في جامعة اوكسفورد، الصعوبات التي واجهها البستاني، ومدحه لتمكنه الكامل من اللغة العربية وتفوّق نظمه، على الرغم من انه وجد الترجمة في بعض الاحيان غير دقيقة[٣١]. وقال المستشرق الالماني مارتن هارتمان عن الترجمة: إنها « عمل متقن يستحق ارفع المديح، وأثرٌ باقٍ من الانكباب لا يعرف الكلل ممزوج بذكاء رفيع، معرفة لافتة للنظر وصناعة شعرية مميزة »[٣٢].

بعد ذلك باربع سنوات، في العام ١٩٠٨، تحولت حياة البستاني فجأة بفعل حدث عام هو الثورة العثمانية التي انهت حكم السلطان عبد الحميد الثاني الاستبدادي واعادت الدستور. إن السنوات التي قضاها في اسطنبول جعلت منه مناهضاً للاستبداد، وقد يكون اقام اتصالات بالمعارضة التي تطالب بالدستور في اسطنبول والقاهرة. بعد الثورة أصدر كتاباً يُظهر تعاطفه مع جميعة الاتحاد والترقي. وفي رسالة كتبها بعد ذلك ببضع سنوات، اخبر مراسله بان الكتاب كتب في ثلاثة اسابيع وطبع في حوالي الشهر، لكي يكون جاهزاً للتوزيع على اعضاء المجلس الذي كان على وشك ان يُنتخب: « التفاؤل المسيطر فيه لم يكن يحكم عليه فقط بانه لا غنى عنه لتشجيع حكم دستوري جديد من اجل تجديد امبراطورية شبه مُدانة، ولكنه كان ولم يزل قناعة المؤلف الصادقة، شرط ان تتبع الاساليب الصحيحة في ادارة البلاد »[٣٣].

للكتاب اذن شيء من طبيعة كراسة سياسية موسّعة.

« عبرة وذكرى » يتضمن نقداً للماضي وخطة عمل للمستقبل[٣٤]. ان نقد حكم عبد الحميد الاستبدادي يستمد قوّة من الاسلوب الذي يعبّر به. الاخطاء والتجاوزات لا ينظر إليها من منظور خيالي، او باجراء مقابلة زائفة مع اوروبا الغربية جرت مقابلتها بانجازات حكم السلطان عبد العزيز (١٨٦١- ١٨٧٦)، عندما بدت الامبراطورية العثمانية انها تسير في الطريق الصحيح نحو الاصلاح، بحيث يستطيع شاب لبناني

مسيحي مثقف ومنفتح ان يأمل في خدمة الشعب عن طريق خدمة الدولة. المثل الذي يعرضه البستاني هو مدحت باشا، الذي كان كبير الوزراء لفترة وجيزة (١٨٧٦- ١٨٧٧)، والذي قتله في النهاية موظفو عبد الحميد في السجن بمدينة الطائف. الكتاب اهداء لذكراه.

يشمل النقد في الكتاب كامل مدى الحياة في المجتمع، فالعثمانيون جميعهم، بمن فيهم كبار موظفي الحكومة، يتملكهم الخوف، وقد اصبحوا عرضة للاتهام والتجسس من قبل العملاء السريين. لم تكن حرية التجمع او النشر شيئاً متوافراً. جميع الكتب كان يجب ان تخضع للمراقبة من قبل مجلس التعليم. المدارس الرسمية كانت خاضعة لمراقبة شديدة. المدارس الاجنبية كانت تتمتع بقليل من الحرية وأتهمت بانها خلقت « انقساماً في العقول »[٣٥]. ربما كانت روح التعصب التي كانت متفشية هي الأكثر أذى، والتي كانت تشجّع من اجل فائدة سياسية وشخصية. كان البستاني يفكر في مذابح الأرمن التي شاهدها بنفسه باسطنبول في تسعينات القرن التاسع عشر، وكذلك الحرب الاهلية ومذابح سنة ١٨٦٠ بلبنان في طفولته. وكما يقول هناك احزاب سياسية في لبنان، ولكن بعد العام ١٨٤١، اصبحت الانقسامات السياسية انقسامات دينية[٣٦].

يعيد البستاني الاسباب في الدرجة الاولى إلى الاستبداد، والنزوة والشك في الحكم الاستبدادي غير المقيّد. لم يذكر السلطان عبد الحميد بالاسم. السلطان كان لا يزال على العرش، وفي اللحظة الاولى من الشعور بالنشوة بعد الثورة، كان يُعتقد ان سلطاناً مجرداً من سلطاته سيتربع على الحكم وسيتعاون مع الحكومة الدستورية الجديدة. لذلك لم يوجه الانتقاد الصريح له بل لحاشيته.

في رأي البستاني هناك سبب أكثر جوهريةً للمساويء التي تشكو منها الامبراطورية، وهو فقدان الوحدة بين مختلف المجموعات التي تتألف

منها. لم يقم السلاطين العثمانيون بأي محاولة لصهر المسلمين، الاتراك وغير الاتراك، في مجتمع واحد. وكان هناك اغفالات لها اهمية خاصة: غير المسلمين لم يجر انخراطهم في الجيش ليقوموا بالخدمة مع المسلمين، واللغة التركية لم تنتشر[٣٧]. ونتيجة لذلك لم يكن هناك احساس في الوحدة لتراقب توازن الشعور بالتماسك لمجموعات اكثر محدودية، سواء أكانت دينية او عرقية. ان غياب الإحساس الطاغي بالوحدة، وخاصة لولآت، يدعمه الجهل والهوى، قد ادّى بشكل طبيعي إلى التعصب وكل نتائجه.

ان البستاني تعامل في الحقيقة مع المشكلة الاساسية التي واجهت اولئك الذين حاولوا تغيير طبيعة الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. فاذا كان على الامبراطورية ان تبقى على قيد الحياة في العالم الحديث، فلا يمكن ان تكون مجموعة من المجتمعات اليائسة، تربط بينها القوة العسكرية والطاعة لعائلة حاكمة. انها كانت بحاجة إلى وحدة وعي قادرة على خلق رابط اخلاقي نشيط بين الحكام والمحكومين. كان من المتوقع ان البستاني، مع اهتمامه باحياء اللغة العربية، يمكن ان يكون قد تأثر بافكار الانفصاليين العرب، ولكن لا نجد أي اشارة إلى ذلك. يمكن ان يكون قد اعتقد بأن دولة عربية او سورية ستواجه النوع نفسه من المشكلات مثل الامبراطورية، ولكن ستكون اقل قدرة على حلها لأنها ستكون لها حرية اقل على العمل.

الدواء عنده هو دواء جمعية الاتحاد والترقي اثناء الفترة الاولى من سلطتها، قبل ان تنقلها التوترات الداخلية لايديولوجيتها في اتجاه القومية التركية. المبدأ الاساسي هو ان هناك وطناً عثمانياً: « نحمد الله على اننا لم نزل شعباً حياً »[٣٨] بين مختلف المجموعات التي تؤلف الوطن، هناك حاجة « للتضامن والتعاون »، وللتسامح المتبادل. يؤكد البستاني بأن ما يتمتع به اليهود والمسيحيون من الحرية في الأمبراطورية العثمانية يفوق

ما يتمتعون به في أوروبا[٣٩]. هناك شيء من المبالغة في هذا القول، ولكن ليس من الصعب ان نفهم ماذا يعني: انه يفكر بحرية القرى المسيحية في الجبال، والسلطات الواسعة للمجتمعات الدينية. وهو، في الوقت ذاته، وبرغم ذلك، لا يعتقد أن على الامبراطورية ان تصبح شيئاً مختلفاً عما كانت عليه دائماً: ان العنصر المسلم هو الدعامة الأقوى في الأمة العثمانية، وان الاتراك كانوا دائماً المدافعين عنها والذين يملكون السلطة فيها.

كيف يمكن تحقيق الوحدة والتعاون؟ بعض فصول الكتاب تعالج النظام السياسي بطريقة لا تظهر الكثير من الاصالة: يتوجب على مجلس المندوبين ان لا يَحُول بين الحكومة وتحقيق الاصلاحات، وعلى اعضاء المجلس ان لا يتصرفوا لمجرد انهم يمثلون المصالح المحلية[٤٠]. اكثر الفصول اهميةً هي الفصول التي تعالج النمو الاقتصادي، التي تظهر فيها الدروس التي تعلمها في السنوات التي قضاها في العراق[٤١]. الامبراطورية بحاجة إلى صناعة حديثة، وهذا يتطلب مواصلات افضل وأسطولاً تجارياً عثمانياً، ويتطلب، فوق ذلك كله، ثقة شعبية. فالمواطنون العمثانيون لا ثقة لهم في توظيف اموالهم في شركات عثمانية. الزراعة يجب ان تتوسع، وهذا سوف يتطلب امناً افضل ومشاريع للري ومواصلات افضل، وفوق ذلك كله يتطلب الاهتمام بمصالح المزارعين. هنا تبدو ملاحظة غير مألوفة، مضمونها: ان القارىء قد يصبح مدركاً أن البستاني ليس عضواً في النخبة المدنية العثمانية، وان جذوره تكمن في الريف. ان الاراضي العثمانية مملوءة بالمزارعين المحتملين، ولكنهم بحاجة إلى مساعدة اذا ما كانوا سيصبحون منتجين. هناك مهاجرون من كل مكان: اللاجئون من اقاليم الامبراطورية التي فقدت، البسنيون (البّانقة) والكريتيون والشركس، كلهم محتاجون إلى مساعدة للتوطين. في المناطق الواسعة بالعراق يجب اقناع البدو بأن يصبحوا مزارعين. بعضهم

كان معتاداً على الزراعة وكل ما هم يحتاجون إليه نظام جيد لجباية الضرائب والتعليم الابتدائي. الباقون لم يمارسوا الزراعة، وهم سيحتاجون إلى اغراءات خاصة للاستقرار على الارض: التدريب، والاعفاء من الضريبة لفترة اولية.

عندما جرت الانتخابات لاول برلمان عثماني بعد الثورة، اختير البستاني واحداً من المندوبين عن بيروت. كان احد مرشحي جمعية الاتحاد والترقي. وتذكر مجلة الهلال بأن انتخابه كان بالاجماع، وتمتدحه لصدقه، وعدم المبالغة وتحرره من الحسد(٤٢). على مدى السنوات القليلة التالية، كان مقرباً من مركز السياسة العثمانية، غير مالك لنوع من الدعم الذي يعطيه ثقلاً سياسيّاً حقيقيّاً، ولكن وفقاً لجميع الاعتبارات، كان محترماً جداً. وفي التقرير السنوي الذي وضعه السفير البريطاني للعام ١٩٠٨، يقول السفير عنه: « انه رجل واسع العلم بعيد النظر... ترجمته للاوودسة (كذا) [يقصد الالياذة](٤٣) يقال انها جيدة بامتياز ». كان عضواً فعالاً في البرلمان، اصبح نائباً للرئيس، فضلاً عن رئاسة العديد من اللجان. وكان عضواً في البعثة إلى بلاطات اوروبا التي اعلنت خلافة السلطان محمد الخامس سنة ١٩٠٩. ثم عين عضواً في مجلس الشيوخ، وفي نهاية سنة ١٩١٣، بعد الانقلاب الذي قامت به جميعة الاتحاد والترقي، اصبح وزيراً للتجارة، والزراعة، والاحراج والمناجم في الحكومة التي رئسها سعيد حليم باشا والتي سيطر عليها بالفعل « ثالوث » انور وطلعت وجمال.

في هذه الوزارة لم يكن البستاني ينتمي إلى الحلقة الداخلية لاولئك الذين يصدرون القرارات العظيمة، ولكنه يبدو انه اظهر ميولاً ناشطة في شؤون دائرته، وبدأ باتخاذ العديد من اجراءات الاصلاح. كان معنيّاً بالوضع المالي للامبراطورية، وناقش سفير الولايات المتحدة هنري مورغنتو، وامكانية الحصول على قرض اميركي. ويسميه مورغنتو احد اعضاء الوزارة الاكثر شعبية واحتراماً(٤٤).

كان البستاني متورطاً كوزير في المناقشات المتشعبة حول النظرة العثمانية إلى الحرب الاوروبية التي اندلعت في آب / اوغسطس ١٩١٤. كان الوزراء ينقسمون إلى ثلاث مجموعات: اولئك الذين يعتقدون انه على الامبراطورية ان تدخل الحرب إلى جانب المانيا، واولئك الذين كانوا مهيّئين لمساعدة المانيا نوعاً ما، ولكنهم لم يكونوا راغبين في دخول الحرب، على الأقل حتى يصبح الامر اكثر وضوحاً، واولئك الذين ساندوا سياسة الحياد التام، على اساس ان الامبراطورية لا تستطيع ان تبقى قائمة بعد صراع آخر بعد حرب البلقان والحرب الايطالية. كان البستاني ينتمي إلى المجموعة الثالثة، مع رئيس الوزراء ووزير المال جويد. لم يتخذ القرار من قبل الوزارة ككل، ولكن من قبل المجموعة الصغيرة القريبة من مركز السلطة، وخاصة من قبل أنور. عندما اتخذ القرار ودخلت الامبراطورية الحرب استقال البستاني، مع بعض الذين كانوا يفكرون مثله.

هناك شيء قليل يمكن ان نرويه عن حياته. لقد قضى سنوات الحرب في سويسرا. ربما كان ضالعاً بمشاريع اجهضت لجعل الامبراطورية العثمانية تقبل سلماً منفصلاً. كان مريضاً وقضى بعض الوقت في المستشفى واخذ نظره يشح. وعندما انتهت الحرب ذهب إلى مصر، وبعد ذلك بوقت قصير إلى الولايات المتحدة بدعوة من المهاجرين اللبنانيين هناك. استقبل بحفاوة من قبل الادباء اللبنانيين في نيويورك: نعيمة، جبران، ابو ماضي، ولكن صحته استمرت في التدهور، وتوفي في اميركا سنة ١٩٢٥.

نقل جثمانه إلى بيروت ودفن في لبنان، حيث لم يعش كثيراً منذ طفولته، ولكن كان يصبو اليه كما يفعل المهاجر المتجول النموذجي[٤٥]. كانت وفاته ودفنه مناسبة لكتابة العديد من مقالات التأبين التي تكشف، وراء كلمات المديح التقليدية، عن سمات شخصيته المميزة: رجل

متواضع روحي عميق الثقافة(٤٦). ربما تمنى ان يتذكره الناس لترجمته للالياذة، والتقدير الذي قد يفرح اكثر من اي شيء آخر هو ما قاله عنه اندروس حموري بعد نصف قرن: الترجمة « تبقى اثراً باقياً لفكر مغامر، واديب كانت معرفته مبعثاً للسرور »(٤٧).

الهوامش

مقدمة

(1) 'H.A.R. Gibb: the vocation of an orientalist' in *Europe and the Middle East* (London, 1980), pp. 104 - 34.

(2) S.J. Shaw and W.R. Polk, eds., *Studies on the Civilization of Islam* (London, 1962), pp. 3 - 33.

(3) (Cambridge, 1988).

(4) *Seven Pillars of Wisdom* (London, 1935), p. 652.

الفصل الأول

(1) *al - Radd al - jamil li ilahiyat 'Isa bi sarih al - injil,* ed. and trans. R. Chidiac, *Réfutation excellente de la divinité de Jesus - Christ d'après les Evangiles* (Paris, 1969).

(2) Text in J.P. Migne,ed., *Patrologia Latina,* vol. CXLVIII (Paris, 1853), pp. 450 - 2.

(3) Discussion in R.Lopez, 'Le facteur économique dans la politique africaine des Papes', *Revue historique,* 198 (1947), pp. 178 - 88; C. Courtois, 'Grégoire VII et I'Afrique du nord',*Revue historique,* 195 (1945), pp. 97 - 122, 193 - 226; J.Henninger, 'Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'islam, surtout pendant le moyen-âge', *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft,* 9 (1953), pp. 161 - 85; B.Z. Keder, *European Approaches towards the Muslims* (Princeton, N.J. 1984), pp. 56 - 7. I owe my understanding of this episode to the kindness of Dr David Abulafia.

(4) St John of Damascus, 'De Haeresibus' in Migne, *Patrologia Graeca,* vol. XCIV (Paris, 1860), pp. 764-74; English trans., D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972), pp. 132-41.

(5) *Macbeth,* Act I, Scene 5; *Othello,* Act V, Scene 2.

(6) G. Brikbeck Hill, ed., *Boswell's Life of Johnson,* revised edn, L.F.Powell, vol. IV (Oxford, 1934), p. 199.

(7) *Pensées,* no. 17.

(8) *Sermons Preached before the University of Oxford, in the Year 1784, at the Lecture founded by the Rev. John Bampton,* 2nd edn (London, 1785).

(9) Ibid., pp. 165f.

(10) P. Cassanova,*L'enseignement de l'arabe au collège de France* (Paris, 1910).

(11) *Specimen Historae Arabum,* new edn (Oxford, 1806).

(12) G. Sale, *The Koran* (London, 1734), 'Preliminary discourse', p. 38.

(13) *The History of the Saracens,* 2nd edn (London, 1718), vol. II, p. ii.

(14) *The Meaning and End of Religion* (London, 1964).

(15) 'An account of Philaretus, during his minority' *in Works of the Hon. Robert Boyle* (London, 1744), vol. I, p.12.

(16) Ibid.

(17) L. T. More, *The life and works of the Hon. Robert Boyle* (London, 1944), p. 132.

(18) 'Abd al-Rahman al-Jabarti, *'Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akhbar* (Cairo, AH 1322/1954-5), vol. III, p. 4.

(19) E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire,* chapter 50.

(20) H. Birks, *Life and Correspondence of Thomas Valpy French* (London, 1895), vol. I, p. 69.

(21) For Martyn, see S. Lee, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism* (Cambrige, 1894).

(22) A. Powell, 'Mawlana Rahmat Allah Kairanawi and Muslim-Christian controversy in India in the mid-19th century', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1976), pp. 42-63.

(23) *The Mohammedan Controversy* (Edinburgh, 1897), pp.1-63.

(24) *The Life of Mohammed,* revised edn (Edinburgh, 1912), p. 522.

(25) *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History.* Lecture 2, 'The hero as prophet'.

(26) *Autobiography* (London, 1873), p. 153.

(27) F, Maurice, *The Life of Frederick Denison Maurice* (London, 1884), vol, I, p.282.

(28) *The Religions of the World and Their Relations with Christianity* (London, 1847), pp. 3ff.

(29) Ibid, p. 151.

(30) *Marianne Thornton* (London, 1956), pp. 145, 163.

(31) C. Forster, *Mahometanism Unveiled* (London, 1829), vol. I, p. 108, vol. II, p. 351.

(32) Maurice, *Life,* p. 239.

(33) Ibid, p. 230; Maurice, *Religions,* pp. 10ff, 135ff.

(34) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossene Vernunft* in W. Weischedel, ed., *Werke,* vol. IV (Berlin, 1984), pp. 654-879; English trans., *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York, 1934).

(35) *Über die Religion: Reden an die Gebilden unter ihren Verchtern* in *Kritische Gesamtausgabe,* part I, vol. II (Berlin, 1984), pp. 185-326; Englisn trans., R, Crouter, *On Religion* (Cambridge, 1939).

(36) H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology* (London, 1937), pp. 31ff.

(37) Friedrich Schleiermacher, *Der Christhiche Glaube* in *Sämtliche Werke,* 2nd edn (Berlin, 1842), part I, vol, III, p. 47; English trans., *The Christian Faith* (Edinburgh, 1928), p. 37.

(38) Ibid., p. 42; English trans., p. 33.

(39) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Riga and Leipzig, 1784 - 91), vol. II, p. 206; vol. III, p. 365; English trans., *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (Chicago, 1968), pp. 78, 116.

(40) Ibid., vol. II, pp. 151 - 2; vol, IV, pp. 239 - 67; English trans., pp. 336 - 54.

(41) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* in *Sämtliche Werke,* vol. XI (Stutgart, 1928), pp. 453 - 9; English trans., *Lectures on the Philosophy of History* (London, 1857), pp. 369 - 74.

(42) In *Oeuvres complètes,* vol. II (Paris, 1948), pp. 711 - 931; English trans., *Recollections of my Youth* (London, 1929).

(43) E. Renan, *L'avenir de la science* in *Oeuvres complètes,* vol. III (Paris, 1949), p. 836.

(44) H. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (London, 1964), pp. 46 - 7.

(45) E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* in *Oeuvres complètes,* vol. VIII (Paris, 1948), pp. 585ff.

(46) E. Renan, 'De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation' in *Oeuvres complètes,* vol. II (Paris, 1948), p. 333.

(47) E. Renan, 'L'islamisme et la science, in *Oeuvres complètes,* vol. I (Paris, 1942), p. 946.

(48) Renan,'De la part' in *Oeuvres complètes,* pp. 332 - 3.

(49) Djemaleddin al - Afghani, 'L'islamisme et la science', *Journal des Débats* (18 - 19 May 1883) reprinted in A. M. Goichon, *La réfutation des matérialistes* (Paris, 1942), pp. 174 - 89; English trans., N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, Calif., 1968), pp. 181 - 7.

(50) *Der Mythos bei den Hebräeern und seine geschichtliche Entwickelung* (Leipzig, 1876); English trans., R. Martineau,

Mythology among the Hebrews and its Historical Development (London, 1877).

(51) *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin, 1883); English trans., J.S. Black, *Prolegomena to the History of Israel* (Edinburgh, 1885).

(52) *Reste arabischer Heidentumes* (Berlin, 1887); *Prolegomena zur altesten Geschichte des Islams* (Berlin, 1899).

(53) J. Fück, *Die arabischen Studien in Europe* (Leipzig, 1955).

(54) *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London, 1836).

(55) R. Simon, *Ignaz Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence* (Budapest / Leiden, 1986), p. 16.

(56) A. I. S. de Sacy, *Grammaire arabe,* 2 vols. (Paris, 1810); W. Wright, *Grammar of the Arabic Language,* 2 vols. (London, 1859-62); E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon,* 8 parts (London, 1863-93); J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (Constantinople, 1890); M. J. de Goeje *et al.,* trans., *Annales... al-Tabari: Tarikh al-rusul wa'l-muluk,* 15 vols. (Leiden, 1879-1901): Muhammad ibn Sa'd, *Kitab al-tabaqat al-kabir,* trans. E. Sachau *et al.,* 9 vols. (Leiden, 1904-21): E. Quatremère, ed., *Prolegomènes d'Ibn Khaloun,* 3 vols. (Paris, 1858), French trans. W. M. de Slane, *Prologomènes historiques d'Ibn Khaldun,* 3 vols. (Paris, 1862-8); Firdawsi, *Shah-nameh,* ed. J. Mohl, 7 vols. (Paris, 1838-78); French trans., J. Mohl, *Le livre des rois,* 7 vols. (Paris, 1876-8); F. Rückert, trans., *Hamasa oder die ăltesten arabischen Volkslieder,* 2 vols. (Stuttgart, 1846); C. J. Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry* (London, 1885); C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta,* 2 vols. (Cambridge, 1888).

(57) Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen,* 2 vols. (Vienna, 1975-77); English trans., S. Khuda Bakhsh, *The Orient under the Caliphs* (Calcutta, 1920).

(58) *Tagebuch* (Leiden, 1978).

(59) Simon, *Goldziher,* pp. 11 - 76.

(60) *Tagebuch,* p. 116.

(61) Ibid., p. 58. For Goldziher's diary during his visit to the Near East, see R. Patai, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary* (Detroit, 1987).

(62) *Tagebuch,* p. 59.

(63) Ibid., p. 71.

(64) I. Goldziher, 'Über die Entwickelung des Hadith' in *Muhammedanisch Studien,* vol. II (Halle, 1890), pp. 1 - 274; English trans., C. R. Barber and S. M. Stern, *Muslim Studies,* vol, II (London, 1971), pp. 17 - 251.

(65) *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); English trans., A. and R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, N. J., 1981).

(66) Ibid., p. 16; English trans., p. 18.

(67) *Mekka.* 2 vols. (The Hague, 1888 - 9); partial English trans., J. N. Monahn, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* (Leiden / London, 1931), p. 19

(68) Ibid., pp. 83f.

(69) Ibid., pp. 170f.

(70) C. Snouck Hurgronje, *Selected Works,* ed, G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden, 1957), p. 76.

(71) J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris, 1960), p. 97.

(72) Ibid., pp. 245ff.

(73) L. Massignon, 'La visitation de l'étranger' in *Parole donnée* (Paris, 1962), p. 71.

(74) G. Harpigny, *Islam et Christianisme selon Louis Massignon* (Louvain-la-Neuve, 1981), p. 57; D. Massignon, 'La voyage en Mesopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908', *Islamochristiana,* 14 (1988), pp. 127 - 99.

(75) R. Griffiths, The *Reactionary Revolution* (London, 1966), pp. 149ff.

(76) L. Massignon, 'Trois prières d'Abraham' in *Opera Minora,* ed. Y. Moubarac (Beirut, 1963), vol. III, pp. 804 - 16.

(77) L. Massignon, *'Tout une vie avec un frère parti au désert'* in *Parole donnée,* p. 71.

(78) L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* new edn (Paris, 1954); *Muhadarat fi tarikh al - istilahat al - falsafiyya al - 'arabiyya* (Cairo, 1983).

(79) *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam,* 2 vols. (Paris, 1921); revised edn, *La passion de Husayn ibn Mansur martyr mystique de l'islam.* 4 vols. (Paris, 1975); English trans., H. Mason, *The Passion of al - Hallaj, Mystic and Martyr of Islam,* 4 vols. (Princeton, N. J., 1982).

(80) Ibid., new edn, vol. I, p. 32; English trans., vol. I, p. lxviii.

(81) Ibid., vol. I, p. 336; English tans., vol. I, p. 95 - 6.

(82) *Mystique musulmane* (Paris, 1961), pp. 95 - 6.

(83) *Aspect intérieurs de l'islam* (Paris, 1949); *Marie et l'islam* (Paris, 1950).

(84) *Concile oecumenique Vatican II: Documents conciliaires* (Paris, 1965), p. 215.

(85) *The Call of the Minaret* (Oxford, 1956); *Sandals at the Mosque* (Oxford, 1959); *The Event ot the Qur'an* (London, 1971).

(86) Quoted in G. Parrinder, *Comparative Religion* (London, 1962), p. 48.

(87) *Religion and the Christian Faith* (London, 1956), p.334.

(88) For Macdonald, see Waardenburg, *L'islam,* pp. 132ff; for Gibb, see A. Hourani, 'H. A. R. Gibb: the vocation of an orientalist' in A. Hourani, *Europe and the Middle East* (London, 1980), pp. 104 - 34; D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago, Ill., 1909); H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, Ill., 1947).

(89) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago, Ill., 1968).

(90) *Recognizing Islam* (London, 1982). p. 19.

(91) J. M. Roberts, *The Hutchinson History of the World* (London, 1976).

(92) *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* 2nd edn (Paris, 1966); English trans., S. Reynolds, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* 2 vols. (London, 1972 - 3).

(93) *Mediterranean Countrymen* (Paris, 1963).

(94) *Artisans et commerçants au Caire au 18ème siècle,* 2 vols. (Damascus, 1973 - 4).

(95) *Islam et capitalisme* (Paris, 1960); English trans., B. Pearce, *Islam and Capitalism* (London, 1973).

(96) A. Hourani and S. M. Stern. eds., *The Islamic City* (Oxford, 1970).

(97) 3 vols. (Chicago, 1974).

(98) *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928* (London, 1929).

(99) *Islam in Modern History* (Princeton, V. J., 1957). p. 18, n. 13.

(100) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, Ill., 1982), p. 147.

(101) *Islamstudien* (Leipzig, 1924), vol. I, p. 16.

(102) al - Jabarti, *Aja'ib,* vol. III. p. 6.

الفصل الثاني

(1) *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London, 1960), p. vi.

(2) 'Islamic biographical literature' in B. Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), p. 54.

(3) *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928* (London, 1929), p. 102.

(4) Ibid., p. 103.

(5) Ibid., p. 99.

(6) Edward W. Said, *Orientalism* (London, 1978), pp. 2f.

(7) *Report of the Committee appointed by the Lords Commissioners of HM Treasury to consider the Organization of Oriental Studies in London,* Cmd. 4560 (1909).

(8) Ibid., p. 3.

(9) Ibid., p. 18.

(10) Ibid., p. 16.

(11) Foreign Office, *Report of the Interdepartmental Commission of Enquiry on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (London, 1947).

(12) Ibid., p. 24.

(13) Ibid., p. 25.

(14) Ibid., p. 28.

(15) *Area Studies Reconsidered* (London, 1963), pp. 14-15.

(16) *Mohammedanism: An Historical Survey* (Oxford, 1949); 'The structure of religious thought in Islam' in H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (London, 1962), pp. 176-218.

(17) H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century,* part 1 (London, 1950), and part 2 (London, 1957).

(18) (Chicago, Ill., 1947).

(19) Ibid., p. xi.

(20) Ibid., p. 38.

(21) Some sentences in this essay have also been published in 'Middle Eastern Studies today', *Bulletin,* British Society for Middle Eastern Studies, 11 (1948). pp. 111-20.

الفصل الثالث

(1) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago, Ill., 1974).

الفصل الرابع

(1) In B. Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 457 - 83.

(2) 'Introduction: the cultural function of the dream as illustrated in classical Islam' in G. E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley, Calif., 1966), pp. 3 - 21.

(3) (Venice, 1966).

(4) Ibid., p. 133.

(5) Ibid., p.160.

(6) Ibid., p. 244.

(7) *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928* (London 1929).

(8) Ibid., p. 102.

(9) Ibid., p. 103.

(10) *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe,* 3 vols. (Paris, 1937 - 9).

(11) *Proceedings,* p. 68.

(12) Ibid., p. 85.

(13) 'Fi mu'tamar al - mustashriqin al - dawli', *Majallat al - majma' al - 'ilmi al - 'arabi,* 8, 11 - 12 (1928), pp. 680 - 5.

(14) Proceedings, p. 99.

(15) E. g. Anouar Abdel - Malek, 'L'orientalisme en crise', *Diogene,* 44(1963), pp. 103 - 40; Abdallah Laroui, 'Les arabes et l'anthropologie culturelle: remarques sur la methode de Gustave von

Grunebaum' in *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* (Paris, 1974), pp. 59 - 102; Edward W. Said, *Orientalism* (London, 1978).

(16) Michael Malicet, ed., *Paul Claudel - Louis Massignon (1908 - 1914)* (Paris, 1973).

(17) Ibid., p. 104.

(18) Ibid., p. 111.

(19) Ibid., p. 217.

(20) *Europe and the Middle East* (London, 1980); and *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981).

(21) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago, Ill., 1974), vol. I, pp. 107 - 9.

(22) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago, Ill., 1968), pp. 90f,; *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (London, 1975).

(23) Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London, 1969); Edmund Burke, III, *Prelude to Protectorate in Morooco: Precolonial Protest and Resistance 1860 - 1912* (Chicago, Ill., 1976), p. 124.

(24) 'Islamic biographical literature' in B. Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 54 - 8.

(25) *Ithaf ahl al - zaman bi akhbar muluk Tunis wa 'ahd al - aman,* vol, VIII (Tunis, 1971).

(26) *Hilyat al - bashar fi ta'rikh al - qarn al - thalith 'ashar,* 3 vols. (Damascus 1961 - 3).

(27) Ibid., vol. III, pp. 260f.

(28) Ernest Gellner, 'Doctor and saint' in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, Calif., 1972), pp.307 - 26.

(29) Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873 - 1915* (Leiden, 1978), p. 58.

(30) Keddie, *Scholars, Saints ans Sufis* (in particular, Leon Carl Brown, 'The religious establishment in Hussainid Tunisia', pp. 47-92; Edmund Burke, III, 'The Moroccan ulama, 1860-1912; an introduction', pp. 93-126; Kenneth Brown, 'Profile of a nineteenth-century Moroccan scholar', pp. 127-48); Green, *The Tunisian Ulama;* Haim Shaked, 'The biographies of 'ulama in Mubarak's *Khitat* as a source for the history of the ulama in nineteenth-century Egypt, in Gabriel Baer, ed., The *'Ulama in Modern History* (Jerusalem, 1971), pp. 41-76.

(31) *Ithaf ahl al-zaman,* vol. VIII, p. 73.

(32) Ibrahim al'Awra, *Ta'rikh wilayat Sulaiman Basha al-'adil* (Saida, 1936), pp. 94

(33) Ahmed Abdesselem, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: essai d'histoire culturelle* (Paris, 1973), p. 103.

(34) *Venture,* vol. III. p.. 176f.

(35) Baitar, *Hilyat al-bashar,* vol. II, pp. 883f, 'Abd al-Majid al-Khani, *al-Hada'iq al-wardiyya fi haqa'iq ajillat al-naqshbandiyya* (Cairo, 1890-1), pp. 281f.

(36) 'Abd al-Qadir al-Jaza'iri, *Kitāb al-Mawaqif fi'l-tasawwuf wa'l-wa'z wa'l-irshad,* 3 vols. (Damascus, 1966-7). I owe this reference to Jacques Berque, *L'intérieur du Maghreb* (Paris, 19٦٥), pp. 506f.

(37) Muhammad Bairam, *Safwat al-i'tibar bi mustawda'al-amsar wa'l-aqtar,* 5 vols. (Cairo, 1884-94); biography by his son at end of vol. V (page numbers designated by letters).

(38) Ibid., vol. V, p. 11.

(39) Ibid., p. 23.

(40) Earl of Cromer, *Modern Egypt,* 2 vols. (London, 1908), vol. II, p. 183.

(41) *al-Manar wa'l-Azhar* (Cairo, 1934-5); relevant parts reprinted in Shakib Arslan, *Rashid Rida aw ikha'arba'in sana* (Cairo, 1937), pp. 20f.

(42) Arslan, *Rashid Rida,* pp. 23f.

(43) Ibid., pp. 50f; cf. Albert Hourani, 'Rashid Rida and the Sufi orders', *Bulletin d'Etudes Orientales,* 29 (1977): *Mélanges offerts à Henri Laoust,* vol. I, pp. 231 - 41; reprinted in Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East,* pp. 90 - 102. (44) Arslan, *Rashid Rida,* p. 95.

(45) *Le commentaire coranique du Manâr* (Prais, 1954).

(46) *Sayyid Ahmad Khan:* A Reinterpretation of Muslim Theology (New Delhi, 1978).

(47) Green, *Tunisian Ulama,* p. 184; Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940* (Paris, 1967), p. 214.

(48) Green, *Tunisian Ulama,* pp. 163f.

(49) Taha Husain, *Al-Ayyam,* vol. III (Cairo, 1972), p. 13.

(50) Ibid., vol. II (Cairo, 1939).

(51) (Algiers, n.d.).

(52) Ibid., p. 123.

(53) Ibid., pp. 107, 166.

(54) Ernest Gellner, 'The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism' in Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), pp. 149 - 73.

الفصل الخامس

(1) 'Mes rapports avec Lawrence en 1917' in L. Massignon, *Opera Minora,* 3 vols. (Beirut, 1963), vol. III, pp. 423 - 7.

(2) Report of 20 August 1917: Service Historique de l'Armée, Chateau de Vincennes, carton 7, N489.

(3) *Opera Minora,* vol. III, p. 424.

(4) *Parole donnée* (Paris, 1962), p. 71.

(5) D. Garnett, ed., *The Letters of T. E. Lawrence* (London, 1938), p. 462.

(6) *Parole donnée,* p. 71.

(7) T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (London, 1935).

(8) M. Malicet, ed., *Paul Claudel-Louis Massignon* (1908-1914), (Paris, 1973).

(9) *Seven Pillars,* p. 562.

(10) *Opera Minora,* vol, III, p. 427.

(11) Malicet, *Claudel-Massignon,* pp. 143, 160; Massignon, *Parole donnée,* p. 67.

(12) Garnett, *Letters,* p. 372.

(13) Ibid., 692-3.

(14) *Travels in Arabia Deserta,* new edn (London, 1923), vol. I, p. 473; R. Bevis, 'Spiritual geology: C. M. Doughty and the land of th Arabs', *Victorian Studies,* 16 (1972-3). pp. 163-81.

(15) Malicet, *Claudel-Massignon,* p. 100.

(16) *Opera Minora,* vol, III, p. 425.

(17) R. Graves, *Goodbye to All That* (London, 1960), pp. 264-5.

(18) 'La cité des morts au Caire' in Massignon, *Opera Minora,* vol. III, pp. 233-85.

(19) *Seven Pillars,* p. 447.

(20) 'Visitation de l'étranger' in Massignon, *Parole donnée,* pp. 281-3; also published as L'idée de Dieu' in Massignon, *Opera Minora,* vol. III, pp. 831-3.

(21) 'Visitation; in Massignon, *Parole donnée,* pp. 66-7.

(22) Ibid., p. 67.

(23) *Middle East Diary* (London, 1959), p. 38.

(24) P. Knightley and C. Simpson, *The Secret Lives of Lawrence of Arabia* (London, 1969), p. 215.

(25) Garnett, *Letters,* p. 463.

(26) G. Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* (Louvain-la-Neuve, 1981), p. 57; D. Massignon, 'Le voyage en

(51) *La passion de Husayn ibn Mansur Hallaj, martyr mystique de l'islam,* revised edn, 4 vols. (Paris, 1975).

(52) *Seven Pillars,* pp. 656, 660.

(53) Malicet, *Claudel-Massignon,* p. 104.

(54) Harpigny, *Islam,* pp. 42f.

(55) Ibid.

(56) Harpigny, *Islam,* pp. 124f.

(57) Six, *Louis Massignon,* pp. 109f, 237, 431, 433f.

الفصل السادس

(1) *Andalousies* (Paris, 1982).

(2) *Langages arabes du présent* (Paris, 1974); English trans. R. W. Stookey, *Cultural Expression in Arab Society Today* (Austin, Tex., 1978).

(3) *Les dix grandes odes arabes de l'Anté-islam* (Paris, 1979).

(4) Collège de France, *Leçon inaugurale* (1 December 1956): reprinted as 'Perspectives de l'orientalisme contemporain' in *Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes,* 79 (1957), pp. 217-38.

(5) Ibid., p. 32.

(6) Ibid., p. 31.

(7) *Arabies,* revised edn (Paris, 1980), pp. 80-1.

(8) *Al-Yousi, problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle* (Paris), 1957.

(9) (The Hague), 1957.

(10) *L'Egypte, impérialisme et révolution* (Paris, 1967); English trans., Jean Stewart, *Egypt, Imperialism and Revolution* (London, 1972).

(11) 'Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école de Fès', *Revue historique du Droit Français et Étranger,* 27 (1949), p. 107; English trans., K Brown, 'Profile of a nineteenth century Moroccan scholar in N. Keddie, ed., Scholars, Saints and Sufis: Muslim

Mésopotamie et la conversion de Louis Massingnon en 1908', *Islamo - Christiana*, 14 (1988), pp. 127, 199.

(27) Garnett, *Letters*, p. 582.

(28) Ibid., p. 758.

(29) *Seven Pillars*, p. 564.

(30) Garnett, *Letters*, p. 411.

(31) Ibid., p. 693.

(32) *Seven Pillars*, dedicatory poem.

(33) Garnett, *Letters*, P.371.

(34) Ibid., p. 517.

(35) *Seven Pillars*, chapter 103.

(36) R. P. Blackmur, 'The everlasting effort: a citation of T. E. Lawrence' in *The Lion and the Honeycomb* (London, 1956), pp. 97, 123.

(37) Garnett, *Letters*, p. 429.

(38) Ibid., p. 872.

(39) Malicet, *Claudel - Massignon.*

(40) Ibid., p. 54; cf. J. de Menasce, quoted by S. Fumet in J. F. Six, ed., *Louis Massignon* (Paris, n.d.), p. 407.

(41) Malicet, *Claudel - Massignon*, pp. 55, 66.

(42) Ibid., p. 125.

(43) Ibid., p. 131.

(44) Ibid., p. 88.

(45) Ibid., p. 80.

(46) *Parole donnée*, p. 66.

(47) Malicet, *Claudel - Massignon*, p. 140.

(48) Ibid., p. 205.

(49) Ibid., pp. 215, 217

(50) L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'islam*, 2 vols. (Paris, 1922).

Religious Institutions since 1500 (Berkeley, Calif., 1972), p. 127.

(12) Le *Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962), pp. 414 - 17; English trans., Jean Stewart, *French North Africa: The Maghreb between Two World Wars* (London, 1967), pp. 386 - 8.

(13) A. Berque, *Ecrits sur l'Algérie* (Aix - en - Provence, 1986), p. 26.

(14) In *Nomades et vagabonds* (Paris, 1975), pp. 113 - 36

الفصل السابع

(1) A. Hourani, 'Islam and the philsophers of history' in A. Hourani, *Europe and the Middle East* (London, 1980), pp. 19 - 73; 'Western attitudes towards Islam' in Hourani, *Europe and the Middle East,* p. 1 - 18.

(2) P. Spear, *The Nabobs,* revised edn (London, 1963); S. Nilsson, *European Architecture in India 1750 - 1850* (London, 1968), pp. 101ff, 167ff.

(3) Letter to the Abbé Conti, 17 May 1717 in R. Halsband, ed., *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu,* vol. I (London, 1967), p. 359.

(4) Letter to the Abbé Conti, 19 May 1718 in ibid., pp. 414 - 5.

(5) A. Hourani, 'The Fertile Crescent in the eighteenth century' in A. Hourani, *A Vision of History* (Beirut, 1961), p. 65.

(6) U. Heyd, 'The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II' in U. Heyd, ed., *Scripta Hierosolymitana: Studies in Islamic History and Civilization,* vol.IX (Jerusalem, 1961), pp.63 - 96.

(7) 'Changing horizons of thought in eighteenth century Muslim India', Colloquium on the Muslim world in the eighteenth century, unpublished paper (University of Pennsylvania, 1971).

(8) A. Adnan, *La Science chez les Turcs ottomans* (Paris, 1939).

(9) A. Kuran, 'Eighteenth century Ottoman architecture' in T. Naff

and R. Owen, ed., *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Ill., 1977), pp. 303-27; G, Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (London, 1971), pp. 334ff; A. U. Pope, ed., *A Survey of Persian Art,* 3rd edn (Ashiya, Japan, 1972), vol. III, pp. 1165ff. G. Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident* (Paris, 1954), pp. 381ff: J. Carswell, 'From the tulip to the rose' in Naff and Owen, *Studies,* pp. 328-55.

(10) J. Carswell, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St James, Jerusalem,* 2 vols. (Oxford, 1972), vol. II, pp. 1ff.

(11) A. Welch, *Shah Abbas and the Arts of Isfahan* (New York, 1973), pp. 103ff, 148; E. Grube, 'Wall paintings in the seventeenth century monuments of Isfahan', *Iranian Studies,* 7 (1974), pp. 511-42; E. Sims, 'Five seventeenth century Persian oil paintings; in P. and D. Colnaghi and Co., *Persian and Mughal Art* (London, 1976), pp. 223ff; J. Carswell, *New Julfa* (Oxford, 1968), pp. 21ff; S. J. Falk, *Qajar Paintings* (London, 1972).

(12) K. S. Salibi, 'The traditional historiography of the Maronites' in B. Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 212-25; A. Hourani, 'Lebanon: historians and the formation of a national image' in A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981), pp. 149-69.

(13) B. Lewis, 'The use by Muslim historians of non-Muslim sources' in Lewis and Holt, *Historians,* pp. 180-91.

(14) D. Ayalon, 'The historian al-Jabarti' in Lewis and Holt, *Historians,* p. 396; P. M. Holt, 'Al-Jabarti's introduction to the history of Ottoman Egypt' in P. M. Holts, *Studies in the History of the Near East* (London, 1973), pp. 161-76.

(15) E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry,* vol.IV (London, 1905); J. Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), pp. 292ff, 306ff; A. Pagliero and A. Bausani, *Storia della Letteratura persiana* (Milan, 1960), pp. 478ff.

(16) S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968), pp. 259ff.

(17) G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* vol. IV (Vatican, 1951), pp. 169ff.

(18) D. Attwater, *The Chritian Churches of the East,* 2 vols. (Milwaukee, Wis., 1948 - 61).

(19) Graf, *Geschichte,* vol. IV, p. 50.

(20) Runciman, *The Great Church,* pp. 208ff, 360ff; C. T. Dimaras, *A History of Modern Greek Literature* (Albany, N. Y., 1972); A Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London, 1962), p. 139.

(21) S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* 2nd edn, vol. XVIII (New York, 1983), chapter 10; G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* 1626 - 1676 (London, 1973).

(22) N. Itzkowitz, *The Ottoman Empire and Islamic Tradition* (New York, 1972), pp. 55ff; R. Repp, 'Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy' in N. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500,* (Berkeley, Calif., 1972), pp. 17 - 32; R. Repp, 'The altered nature and role of the ulema' in Naff and Owen, *Studies,* pp. 277 - 87; E. Burke, 'The Moroccan ulama 1860 - 1912' in Keddie, *Scholars, Saints and Sufis,* pp. 93 - 125; N Keddie, 'The roots of the ulama's power in modern Iran' in Keddie, *Scholars, Saints and Sufis,* pp. 211 - 29.

(23) J. Aubin. 'Etudes safavides: le Shah Isma'il et les notables de l'Iraq persan', *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 2 (1959), pp. 37 - 80.

(24) H. Algar, *Religion and State in Iran 1785 - 1906* (Berkeley, Calif., 1969), chapters 1 and 2.

(25) U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973).

(26) R. Brunschvig, 'Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys', *Studia Islamica,* 23 (1965), pp. 27ff.

(27) G. Makdisi, 'Muslim institutions of learning in eleventh century Baghdad', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 24 (1961), pp. 1 - 56; 'Madrasa and university in the Middle Ages', *Studia Islamica,* 33 (1970), pp. 255 - 64; 'Law and traditionalism in the institutions of learning of medieval Islam' in G. E. von Grunebaum. ed., *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden, 1971), pp. 75 - 88; *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981).

(28) J. Heyworth - Dunne, *Introducion to the History of Education in Modern Egypt* (London, 1939), chapter 1.

(29) J. Berque, *Al - Yousi, Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle* (Paris, 1958); 'Ville et université; aperçu sur l'histoire de l'école de Fès', *Revue Historique de Droit Français et Etranger,* 27 (1949), pp. 64 - 117; H. Toledano, 'Sijilmasi's Manual of Maghrib *'amal. al - 'amal al - mutlaq', International Journal of Middle East Studies,* 4 (1974), pp. 484 - 96.

(30) Algar, *Religion and State,* pp. 26ff; A. K. S. Lambton. 'Quis custodiet custodes? Some reflections on the Persian theory of government', *Studia, Islamica* 5 (1956), pp. 125 - 48, and 6 (1956), pp. 125 - 46; G. Scarcia, 'Intorno alle controversie tra Ahbari e Usuli presso gli Imamiti di Persia', *Rivista degli studi Orientali,* 33 (1958), pp. 211 - 50.

(31) F. Rahman, *Islam* (London, 1966), chapters 7 and 8; H. Corbin, *En islam iranien,* vol. IV (Paris, 1972); M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1956); A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N. C., 1975).

(32) R. Gramlich, *Die schiitischen Dervishorden Persiens,* vol. I (Wiesbaden, 1965).

(33) J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan* (London, 1949), pp. 187ff.

(34) J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, 1939).

(35) H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West,* vol. I, part 2 (London, 1957), chapter 13; B. G. Martin, 'A short history

of the Khalwati order of dervishes' in Keddie, *Scholars, Saints and Sufis,* pp. 275 - 305.

(36) E. Gellner, *Saints of the Atlas* (London, 1969).

(37) Trimingham, *Islam in the Sudan,* pp. 228ff.

(38) C. C. Stewart with E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania* (Oxford, 1973); C. C. Stewart, 'A new source on the book market in Morocco in 1830 and Islamic scholarship in West Africa', *Hespéris - Tamuda,* 2 (1970), pp. 209 - 46; M. Hiskett, 'An Islamic tradition of reform in the western Sudan from the sixteenth to the eighteenth century', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 25 (1962), pp. 577 - 96.

(39) A. Ahmed, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford, 1964), pp. 170ff; M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (London, 1967), pp. 243ff; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India (London, 1964), pp. 166ff; A. M. Schimmel, 'The Sufi ideas of Shaykh Ahmad Sirhindi', *Die Welt des Islams,* 14 (1973), pp. 199 - 203; H. Algar, 'Some notes on the Naqshbandi tariqat in Bosnia', *Die Welt des Islams,* 13 (1971), pp. 168 - 203; 'Bibliographical notes on the Naqshbandi tariqat' in G. F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, N.Y., 1975), pp. 254 - 9; y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi* (Montreal, 1971).

(40) A. Bausani, 'Note su Shah Waliullah di Delhi', *Annali, Instituto Universitario Orientale di Napoli,* 10 (1960), pp. 93 - 147.

(41) A. Hourani, 'Sufism and modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi order' in A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981), pp. 75 - 89.

(42) J. M. Abun - Nasr, *The Tijaniyya* (London, 1965), chapters 2 and 3.

(43) H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki - d - Din Ahmad b. Taimiya* (Cairo, 1939), pp. 506ff; G. Makdisi, 'The Hanbali school and Sufism', *Humaniora Islamica,* 2 (1974), pp. 61 - 72.

الفصل الثامن

(1) Revised edn (Paris, 1980), p. 133.

(2) 34 (1880), pp. 579 - 82.

(3) Infotmation from Dr Hossein Modarressi.

(4) R. L. Collison, 'Encyclopaedia', *Encyclopaedia Britannica,* 15th edn (Chicago, 1979), Macropaedia, vol. VI, PP. 779 - 99.

(5) Samy Bey Fraschery (Şemseddin Sami Fraşeri), *Qamus al - a'lam; dictionnaire universel d'histoire et de géographie,* 6 vols. (Istanbul,1889 - 98).

(6) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* p. 579.

(7) *Da'irat al - ma'arif* (Beirut, 1883), vol. VII, pp. 589 - 608; J. Zaidan, *Tarajim mashahir al - sharq,* vol. II, 2nd ed, (Cairo, 1911), pp. 25 - 32; both these based on *al - Muqtataf,* vol. VIII (1883 - 4), pp. 1 - 7. Among more recent studies: A. L. Tibawi, 'The American missionaries in Beirut and Butrus al - Bustani' in A. Hourani, ed., *Saint Antony's Papers 16: Middle Eastern Affairs,* vol. III (London, 1963), pp. 137 - 82; B. Abu Manneh, 'The Christians between Ottomanism and Syrian nationalism: the ideas of Butrus al - Bustani', *International Journal of Middle East Studies,* 11 (1980), pp. 287 - 304.

(8) *Muhit al - muhit,* 2 vols. (Beirut, 1869); *al - Jinan* (1870 - 85).

(9) J. Fontaine, *Le désaveu chez les écrivains libanais chrétiens de 1825 à 1940* (thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, 1970), pp. 172 - 6.

(10) Among sevral studies: N. Farag, 'The Lewis affair and the fortunes of *al - Muqtataf, 'Middle Eastern Studies, 8* (1972), pp. 72 - 83; D. M. Leavitt, 'Darwinism in the Arab world: the Lewis affair at the Syrian Protestant College', *Muslim World,* 71 (1981), pp. 85 - 98. See also J. Zaidan's autobiography: English trans., T.

Philipp, *Gurgi Zaidan, His Life and Thought* (Beirut, 1979), pp. 128 - 206.

(11) Text in *al-Muqtataf,* 19 (1985), p. 888.

(12) F. Hawrani (Hourani), 'al-Mu'allim Butrus al-Bustani', *al-Mustamic' al-'arabi,* 4 (1943), pp. 10 - 12.

(13) *Da'irat al-ma'arif,* vol. I (Beirut, 1876), pp. 2 - 3. See also Amin Sami, *Taqwin al-Nil wa 'asr Isma'il Basha,* part 3, vol. III (Cairo, 1936), pp. 1217, 1404. I owe this reference and other suggestions to the Kindness of Dr Butrus Abu Manneh.

(14) *Da'irat al-ma'arif,* vol. IV (Beirut, 1880), p. i.

(15) Ibid., vol. I, p. 4; IV, p. 1.

(16) *Encyclopedia Britannica: or a New and Complete Dictionary of Arts and Science,* 1st London edn, vol. I (1773), preface, p. v.

(17) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* vol. I (Paris, 1751), *discours préliminaire,* pp. i - xlv.

(18) *General Introduction to the Encyclopaedia Metropolitana; or, a Preliminary Treatise on Method,* 3rd ed, in prospectus to 2nd edn of the encyclopaedia (London, 1849).

(19) *Encyclopédie,* vol. XV (Paris, 1765), pp. 541 - 4.

(20) *Da'irat al-ma'arif,* vol. I, p. 2.

(21) Ibid., vol. IV, p.i; H. H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria,* 2 vols. (New York, 1910), p. 485.

(22) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* p. 582.

(23) Anis al-Maqdisi, *al-Funun al-adabiyya wa a'lamuha fi'l-nahda al-haditha* (Beirut, 1963), pp. 183 - 222.

(24) *Da'irat al-ma'arif,* vol. VI (Beirut, 1882), p. 201.

(25) Ibid., pp. 331f.

(26) Ibid., vol. IV, pp. 691 - 3.

(27) *Iliyadhat Humirus* (Cairo, 1904).

(28) S. K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry,* 2 vols. (Leiden, 1977), in particular vol. II, p. 720n.

(29) *Da'irat al-ma'arif,* vol. II (Beirut, 1877), p. ix; vol. III (Beirut, 1878), p. i.

(30) Ibid., vol. II, pp. 37-41.

(31) Ibid., vol. VII, pp. 150-4.

(32) 'al-Halladj', *Encyclopaedia of Islam,* 1st edn, vol. II (Leiden,1913), pp. 239-40.

(33) 'Hamza', *Da'irat al-ma'arif,* vol. VII, pp. 177-214; 'Hakim bi amrihi', ibid., vol. VI, pp. 650-9.

(34) Beirut, 1859.

(35) *Da'irat al-ma'arif,* vol. VI, pp. 9-20.

(36) Ibid., vol. VII, pp. 120-2.

(37) Ibid., pp. 132-3.

(38) 'Urubba', ibid., vol. IV, pp. 606-20.

(39) 'Hurriyya', ibid., vol. VII, pp. 2-4; 'Tamaddun', ibid., vol. VI, pp. 213-5.

(40) Berque, *Arabies,* p. 133.

الفصل التاسع

(1) 'Studies in contemporary Arabic literature' in H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (London, 1962), p. 305.

(2) *The Arab Awakening* (London, 1938), p. 43.

(3) *American Interests in Syria 1800-1901* (Oxford, 1966).

(4) 'Contemporary Arabic Literature' in *Studies,* p. 250.

(5) For Bustani's ancestry and life, see: F. A. Bustani, 'Sulaiman al-Bustani', *al-Mashriq,* 23 (1925), pp. 778-91, 824-43, 908-26; M. Sawaya, *Sulaiman al-Bustani wa Iliyadhat Humirus* (Beirut, n.d.); J. Hashim, *Sulaiman al-Bustani wa'l-liyadha* (Beirut, 1960); J. Abdel-Nour, 'al-Bustani', *Encyclopaedia of Islam,* 2nd edn, suppls. 3-4 (Leiden, 1981), pp. 161-2; C. Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* suppl. 3 (Leiden, 1942), pp. 348-52.

(6) A. L. Tibawi, 'The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani' in A. Hourani, ed., *Saint Antony's Papers 16: Middle Eastern Studies,* vol. III (London, 1963), 171-2.

(7) Hashim, *Sulaiman al-Bustani,* p. 14.

(8) Sawaya, *Sulaiman al-Bustani,* p.18.

(9) 'al-Badu', *al-Muqtataf,* 12 (1887-8), pp. 141-7, 202-7, 270-4.

(10) *Da'irat al-ma'arif,* 11 vols. (Beirut/Cairo, 1876-1900).

(11) *Iliyadhat Humirus* (Cairo, 1904), p. 27.

(12) Quoted in F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London, 1965), p. 18. For Arab knowledge and use of Greek poetic theory, see, W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und Griechische Poetik* (Beirut, 1969).

(13) *Khutba fi adab al-'arab* (Beirut, 1859), pp. 15f.

(14) *Da'irat al-ma'arif,* vol. IV (Beirut, 1880), pp. 691-3.

(15) A. B. Lord, *The Singer of Tales* (New York, 1971).

(16) *Iliyadhat Humirus,* pp. 9f.

(17) Ibid., pp. 63f.

(18) Ibid., pp. 181f.

(19) Ibid., pp. 70-2.

(20) M. M. Badawi, review of M. Zwettler, 'The oral tradition of classical Arabic poetry', *Journal of Semitic Studies,* 25 (1980), pp. 285-6; J. Maisami, 'Arabic and Persian concepts of poetic form', *Proceedings of the International Comparative Literature Association, 10th Congress* (New York, 1982), pp. 146-9.

(21) Bustani, *Iliyadhat Humirus,* pp. 167f.

(22) Ibid., pp. 95-6.

(23) *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry,* 2 vols. (Leiden, 1977), vol. I. p. 66.

(24) 'Reality and convention in book six of Bustani's *Iliad', Journal of Semitic Studies,* 23 (1978), pp. 95-101.

(25) M. Mack, *Alexander Pope: A Life* (New Haven, Conn., 1985), p. 348.

(26) Ibid., p. 269.

(27) Ibid., p. 348.

(28) *Trends,* vol. II. p. 721.

(29) *al-Muqtataf,* 29 (1904), pp. 610-18; Hashim, *Sulaiman al-Bustani,* p. 143.

(30) *al-Muqtataf,* 29 (1904). pp. 497-510; *al-Mashriq,* 7 (1904), pp. 780-1, 865-71, 911-19, 1118-26, 1138-43.

(31) *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), pp. 417-23.

(32) *Der Islamische Orient:* vol. III, *Unpolitische Briefe aus der Türkei* (Liepzig, 1910), p. 236.

(33) Letter to T. W. Arnold, 10 June 1913. I must thank Dr B. Abu Manneh for drawing my attention to this letter, and for a number of helpful suggestions and criticisms.

(34) *'Ibra wa dhikra; aw al-dawla al'uthmaniyya qabl al-dustur wa ba'duhu* (A Lesson and a Memory: or The Ottoman State Before the Constitution and After It) (Cairo, 1904; reprinted Beirut, 1978). References are to the original edition.

(35) Ibid., p. 38.

(36) Ibid., pp. 90f.

(37) Ibid., p. 98.

(38) Ibid., p. 197.

(39) Ibid., p. 20.

(40) Ibid., p. 193.

(41) Ibid., pp. 138f.

(42) *al-Hilal,* 17 (1908-9), pp. 177f.

(43) G. P. Gooch and H. W. V. Temperley, eds., *British Documents on the Origins of the War 1898-1914,* vol. V (1928), p. 279.

(44) *Ambassador Morgenthau's Story* (London, 1918), pp. 37, 121.

(45) Hashim, *Sulaiman al-Bustani,* p. 161.

(46) *al-Muqtataf,* 67 (1925), pp. 241-7; Bustani, 'Sulaiman al-Bustani', pp. 829f.

(47) Hamori, 'Reality and convention', p. 101.